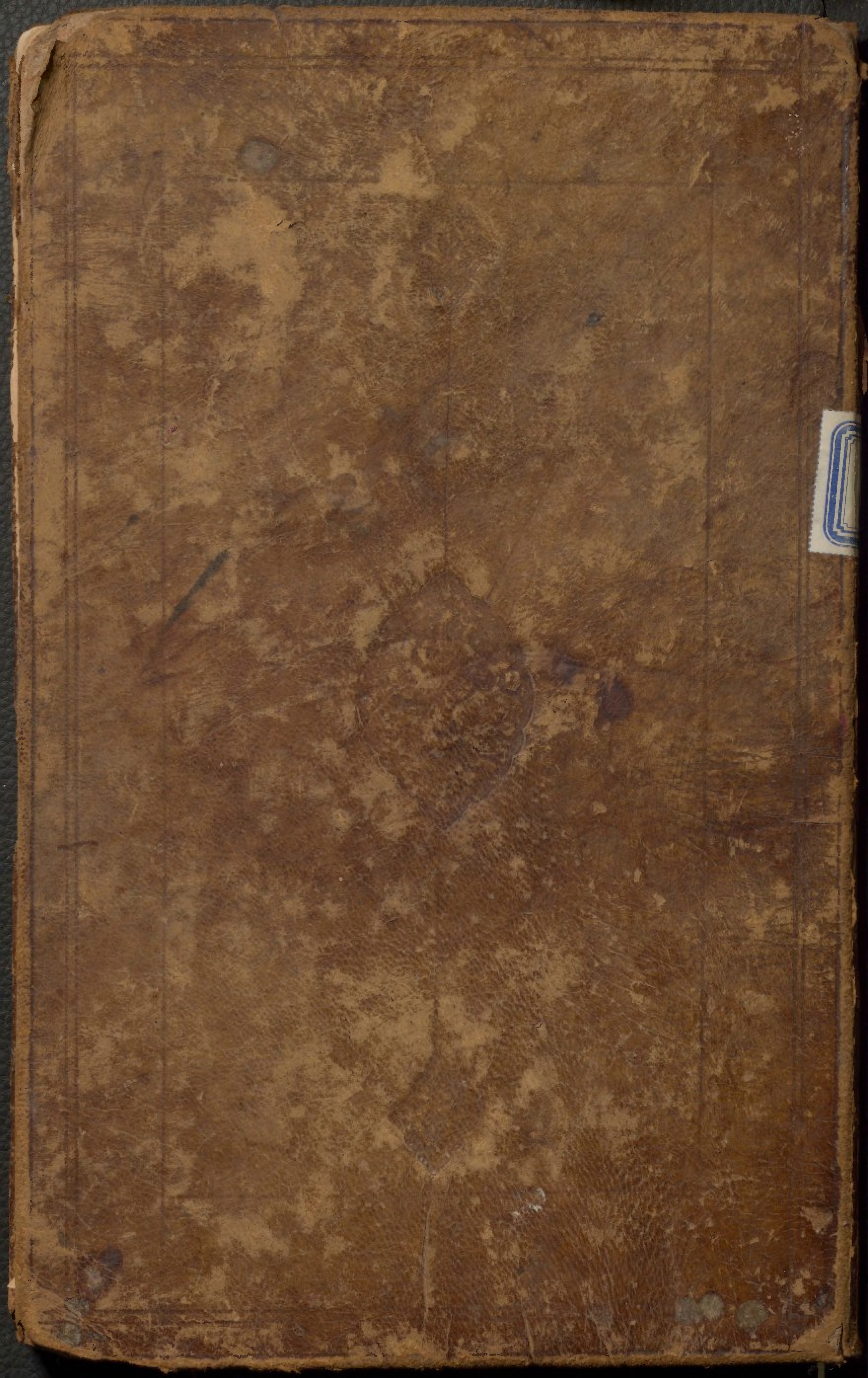


فحكم بتمام ديتها خمسمائة دينار فيما عدا الاخير وبثلثيها فيه نافيا الخلاف عن الاول وهو غريب ولهذا خطاه المتاخرون ونسبوه الى التوهم
كالسابق قالوا وسبب خطائه سوء فهمه لكلام الشيخ اقول ويتاتى الى قرينة الصحيحة عن رجل قطع لسان رجل اخرس فقال ان كان ولدته امه
وهو اخرس فعليه ثلث الدية وان كان لسانه ذهب به وجع او آفة بعد ما كان يتكلم فان على الذي قطع لسانه ثلث دية لسانه وكذا القضاء
في العينين والجوارح هكذا وجدناها في كتاب علي ثم انه صرح في العور علته بثلث الدية ولم يقل به نعم الثلث ساقط في بعض النسخ وانما هو
في نسخة في ريب فيحتمل كونه شاهدا له بالنسخة الاخيرة لكن ليس فيها قوله وكذا القضاء الذي هو محل الاستدلال فلا شاهد فيه مما
ذكره ومجرد دلالتها على الفرق بين الصورتين في الجملة غير نافع له مع ان الفتوى بما ... به من تمام الدية مع انه من الاحاد التي ليست
بحجة ومن هنا ظهر شذوذ هذه الصحيحة وعدم ظهور قائل بها بالمرة كما صرح به بعض الاجلة فالعجب من شيخنا في الك وضة ... كيف
استدلوا بها للمختار مضافا الى الصحيحة السابقة وفي الانف اذا استوصل الدية كاملة وكذا لو قطع مارنه وهو ما لان منه ونزل عن قصبته
بلا خلاف في الاخير اجده والنصوص به مع ذلك مستفيضة ففي الصحيح والموثق وغيرهما في الانف اذا قطع المارن الدية وعلى الاشهر في الاول
ايضا للاصل وعموم ما مر من النصوص في ان ما في الانسان منه واحد ففيه الدية والانف بتمامه منه بلا شبهة وخصوص الصحيح وغيره في الانف
اذا استوصل جذمه الدية وقريب منهما الموثق في الانف اذا قطع الدية كاملة خلافا للمحكي عن ط وب والوسيلة فقالوا ان الدية فيه انما هو
للمارن خاصة وفي الزائد الحكومة وهو خيرة ير وسيتحا في ضة ولعله لعدم دليل على ان دية الاستيصال غير دية المارن وليس في ادلة المشهور
عموما وخصوصا سوى ان فيه دية اما انها للراو للمارن فليس فيها عليه دلالة فيحتمل كونها لاجل المارن خاصة وفيه نظر فان وجه الدلالة
في ادلتهم انما هو ظهورها في ان في الاستيصال الدية خاصة لا مع زيادة الحكومة لما قطع من القصبة كما هو مقتضى قول ط ومن تبعه دون
المشهور ويمكن ان يقال ان غاية ادلة المشهور ثبوت الدية وليس فيه ما ينفي الحكومة اذ ليس فيها مقام حاجة يمكن اثباتها بذلك والدليل
على ثبوتها ان الزائد على المارن جارحة ذهبت زيادة عليه ودية لا يقع شيء منها في مقابلتها فالاكتفاء بها يستلزم تفويت تلك الجارحة
عليه من دون بدل وهو غير جائز فما ذكروه اقوى متنه جدا وموضع الخلاف ما لو قطع المارن والقصبة معا اما لو وقع التفريق فيجب بينهما
قطع ثبت للقصبة الحكومة زيادة على دية المارن قولا واحدا وفي حكم الانف ما اشار اليه بقوله او كسر ففسد بلا خلاف يظهر فيه ... لانه لو
جبر على غير عيب فله مائة دينار بل على الاخير الاجماع في الغنية وفي شلله وهو فساده ثلثا ديته صحيحا وفي قطعه اشل ثلث الدية بلا
خلاف في شيء من ذلك اجده بل على الاول الاجماع عن ط وف وهو الحجة المؤيدة بثبوت مثل الحكم في شلل اليد والرجل والاصابع و
بدل على الاخير بعض النصوص كل ما كان من شلل فهو على الثلث من دية الصحاح وفيه تاييد ما للحكم في سابقه فتدبر وفي الحاجز
نصف الدية اذا استوصل ومستنده غير واضح وان افتى به الاكثر كما في كلام جمع نعم في كتاب ظريف المروي بعدة طرق معتبرة فان قطعت
روثة الانف فديتها خمسمائة دينار نصف الدية وهو يصح مستندا بناء على ما عليه الماتن وابن عمه والفاضل في عد وير ودعن تفسير
الروثة بالحاجز ولم يثبت بل المعروف عند اهل اللغة انها الارنبة وطرفها حيث يقطر الرعاف والارنبة عندهم طرف الانف ويسمون
الحاجز بالوترة وسمي في الكتاب المذكور بالخيشوم فقيل وروى عن الرضا ع ايضا وهو صريح في ان المراد بالروثة فيه ليس الحاجز ومع ذلك
ففيه تأمل في تفسيرهما بطرف الانف كما عليه اهل اللغة وقريب منه ما قاله الصدوق من انها مجمع المارن والاجود ما في اللمعة و
شرحها الحكم للحاجز بالثلث عملا بالاصل والقاعدة في تقسيط الدية على اجزاء العضو الذي تثبت فيه بالنسبة والمارن الموجب لها
مشتمل عليه وعلى المنخرين وحكى هذا الفاضل في عد قولا لكن قيل انه لم يعرف له قائلا اقول غير بعيد كونه الحلي فانه قال بعد الحكم
بان في الانف وكذا مارنه الدية ما لفظه وفيما نقص منه بحساب ذلك وهو ظ فيما ذكرناه من رجوعه هنا الى القاعدة التي قدمناها
قوله وفي احد المنخرين نصف الدية على الشيخ في ط مدعيا انه مذهبنا قال لانه ذهب بنصف المنفعة ونصف الجمال وهو كما ترى وفي رواية بل روايات
ان فيه ثلث الدية وهي وان كانت باجمعها ضعيفة لكنها موافقة للقاعدة ومع ذلك مشهورة بين الطائفة على الظ المصرح به في كلام جماعة
وبها يضعف القول بالربع ايضا كما عن الحلبيين والكيدري في الغنية مضافا الى عدم وضوح مستنده وان اعتذر لهم الشهيد بالقاعدة
بزعم تجزي المارن باجزاء اربعة المنخرين والحاجز والروثة وهو على تقدير تسليمه لا يعترض به الرواية الصريحة المعمول بها بين الطائفة وفي
الاذنين اذا استوصلا الدية كاملة وفي استيصال كل واحدة منهما نصف الدية وفي بعضهما بحساب ديتها بان تعتبر مساحة المجموع من
اصل الاذن وينسب المقطوع اليه ويؤخذ له من الدية بنسبته اليه فان كان المقطوع النصف فالنصف او الثلث فالثلث وهكذا تعتبر الشحمة

فمساحتها

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين

هذا الكتاب سامه مكتبة المرحوم المقدس والدي العلامة حجة الاسلام السيد حسن يوسف الحسيني

في المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى الذي سعد برئاسة العلامة الامام السيد موسى الصدر الذي رفع

اسم الشيعة عالياً في لبنان لما حواه من علم وفضل واخلاق وحكمة وعقل وذكاء وعبقرية وايمان وتقوى

وجهاد في سبيل الامة والدين ابقاه الله تعالى وارجو ان ينتفع بهذا الكتاب وفي جميع الكتب التي اهديت

اهل العلم في هذا المجلس الكريم وارجو من كل من يطلع على هذا الكتاب ان يقرأ الفاتحة والتوحيد

لروح والدي المرحوم ولي وله الاجر والثواب | ١٠ شوال ١٣٩٢

محمد

٥ تشرين الثاني ١٩٧٢

استملك [illegible] هذا الكتاب [illegible] حبيبه [illegible] فرنجار [illegible] الكريم محمد ابراهيم [illegible] مولانا محمد [illegible] العالم الربانية [illegible] محمد صادق [illegible] سنة ١٢٨٩

قد دخل في ملك الاقل حسن بن السيد يوسف العاملي سنة ١٣٠٠

ثم انتقل الى ولدي [illegible]

محمد الحسن [illegible]

قرآن [illegible]
عدد [illegible] ثمنه
١٠

have 2 copies
this copy
[illegible]
[illegible]

هذا کتاب الفصول فی الاصول

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله الذی ارشدنا الی معالم الشریعة ومعارج الیقین ونور قلوبنا بزبدة من لوامع تمهید قواعد الدین ووفقنا لتحصیل حاصل
القوانین الممهدة لایضاح مدارک شرعه المبین والصلوة والسلام علی من اصطفاه واختاره علی العالمین محمد واله الطیبین الطاهرین
الی یوم الدین **اما بعد** فیقول المفتقر الی رحمة ربه الکریم محمد حسین بن محمد رحیم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد واله الطاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین انه لما ساعدنی سواعد التوفیقات الالهیة والتائیدات الربانیة علی السلوک فی المسالک العلمیة
وتحصیل المعارف الدینیة من العقلیة والنقلیة ورایت ان اکثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم الموسوم بعلم الکلام علم الفقه
المتکفل لبیان الاحکام الکاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائله مستمدة من علم الاصول مستندة الیه
فی الرد والقبول ولم اجد فیه من علمائنا الصالحین من المتقدمین والمتاخرین رضوان الله علیهم اجمعین ولا غیرهم من الفحول و
المحققین مصنفا یشفی العلیل ویروی الغلیل مع ما اکثروا فیه من التصنیف والتالیف واوردوا فیها من التوجیه والتزییف
فکم من تحقیق مقام ترکوه وتوضیح مرام اهملوه صرفت جهدی فی تصنیف کتاب یحتوی علی معظم تحقیقاته ویشتمل علی جل مهماته
وفتح مغلقاته فاوردت فیه تحقیقات بلغ الیها نظری وذکرت فیه تنبیهات عثر علیها فکری مما لم یسبقنی الیها احد غیری و
حررتها بعبارات وافیة وبیانات شافیة محترزا عن الاطناب الممل والاختصار المخل موردا لما اورده من الرد والایراد مبینا لما فیه
من وجه ضعف او فساد وحیث التمسنی عند اخذی فی تصنیف هذا الکتاب بعض الاصحاب من اخلاء المؤمنین واصدقائی الصالحین
ان اتعرض فی طی تحریره لمناقشات تتجه عندی علی کتاب القوانین وهو المصنف المحقق المدقق الفاضل الکامل التقی الصفی من فضلائنا
المعاصرین اجبت ملتمسه بانجاح مسؤوله واسعفت مرامه ببذل مأموله فتعرضت لما خطر ببالی الفاتر واوردت لما ورد فی فکری
القاصر معبرا عنه ببعض المعاصرین وبالفاضل المعاصر ناقلا لکلامه غالبا بالمعنی موردا له بعبارة وجیزة اوفی ومع ذلک
فان الناظر اذا اقدم میدان الرقم لا یتمالک عنان القلم فاعذرونی ان اکثرت من الرد والایراد وصرحت بالضعف والفساد ولا ترموا
علی ذلک بالشنع فان الحق احق بان یتبع فیتبع وسمیته بالفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة وسلکت فی ترتیبه مسلک
المتاخرین لانه اقرب الی طباع الناظرین ورتبته علی مقدمة ومقالات وخاتمة والمسؤول من الله الملک الوهاب ان یعصمنی فیه
من الزلل ویرشدنی الی الصواب ویجعله خالصا لوجهه الکریم فانه علی من رجاه عطوف رحیم **اما المقدمة** ففی تعریف العلم
وبیان موضوعه وذکر نبذة من مبادیه اللغویة وربما یذکر فیها بعض مباحث المقاصد استطرادا واما وجه الحاجة الیه فبین
بیانه فی محله انشاء الله القول فی تعریفه لاصول الفقه معنیان ترکیبی اضافی وافرادی علمی وقد جری داب القوم بالبحث عن حده ؛
باعتبارین وظاهر مقالة کثیر منهم یؤذن بدعوی التطابق بین المعنیین وبه صرح بعضهم مع احتمال ان یکون الغرض
من ایراد المعنی الاول بیان المناسبة المصححة للنقل فی الثانی فاما معناه الترکیبی فبیانه مبنی علی بیان اجزائه فنقول
الاصول جمع الاصل وهو فی اللغة ما یبتنی علیه الشیء صرح به جماعة من علماء الاصول وکان هذا مراد من فسره باسفل الشیء
ومن فسره بالقاعدة التی لو توهمت مرتفعة لارتفع الشیء بارتفاعها وقد یطلق ویراد به معنی السابق فیؤخذ تارة باعتبار
الحقیقة کقولک اصل الانسان التراب واصل الخزف الطین یعنی حقیقته السابقة واخری باعتبار الاحوال والصفات کقولک هذا
فی الاصل بغدادی وهذا الاسود کان فی الاصل ابیض یعنی فی السابق ولیس مبنیا علی المعنی السابق اذ لا یفهم منه هنا معنی البناء
اصلا وان کان حاصلا فی قسمه الاول فهو اما حقیقة بالاشتراک او مجاز لوجود العلاقة وفی الاصطلاح یطلق غالبا علی احد
المعانی الاربعة وهو الراجح والاستصحاب والقاعدة والدلیل والمناسب من معانیه للمقام اما المعنی اللغوی او الاخیران من معانیه
الاصطلاحیة کما سیتضح لک انشاء الله والفقه فی اللغة الفهم صرح به الجوهری وغیره وفسره الرازی بفهم غرض المتکلم من کلامه و
احترز به عن فهم غیره وفهمه بغیر کلامه وفسره بعضهم بفهم الاشیاء الدقیقة واحترز به عن فهم غیرها والمعروف هو الاول ثم
الفهم هو الادراک وکان هذا مراد من فسره بانه هیئة للنفس بها یتحقق معانی ما یحس وقیل هو جودة الذهن من حیث استعداده لاکتساب

المطالب

المطالب والاداء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادى الى المطالب نعم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخر من حيث
ان احدهما ظاهر فى نفيعلى والاخر فى الثانى وضعف الاول بعدم صدق الفهيم على البليد مع صدق المدرك عليه والثانى بشيوع استعماله
فى مطلق الادراك ويمكن الجواب عن الاول على الاول بالتزام النقل فى لفظ الفهيم او بانه صيغة مبالغة كعليم فلا ينافى عدم اطلاقه على
مطلق المدرك واما فى الاصطلاح فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم
يطلق على معان عديدة منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان متداولا عند اهل الميزان بل هو حقيقة فى عرفهم الا انه مجاز
باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعنى الاعتقاد سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم تعتبر كلا او
بعضا واطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا كمجازية اطلاقه على ما ينتفى فيه الامر الاول وفى اطلاقه على البواقى وجهان
وقد نص كثير منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهى الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما اضيف اليه الملكة او مطلقا او
مطلق التهيؤ والاول اظهر واطلاقه عليها وان كان مجاز لغة لكنه حقيقة فى مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر واليه
يرشد ظاهر كلماتهم ومنها التصور واطلاقه عليه مبنى على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل وهى القضايا او المحمولات المنتسبة فى
اليه يرجع قولهم فلان يعلم النحو اى مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلوم ولو بالقوة باسم العلم تمسكا باصالة عدم الاشتراك
او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع اطلاقه فيه عليها وجهان والاحكام تطلق ايض على معان عديدة على خطابات
الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتى وعلى التصديقات مطلقا او مع
المنع من النقيض والظاهر ان هذا المعنى بالاعتبار الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شايع فى العلوم لا سيما
علم الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملونه فى التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين
المعنيين مجاز فى المعنى السابق بعلاقة المجاوزة او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعنى الاعم من
التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى متداول فى عرف المتشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية راجع اليه فان فسر العلم
بالادراك جاز حمل الاحكام على النسب و المسائل وعلى مطلق الاحكام ايض ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها الا انه
يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر فى هذه
الصور ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر اى الادراك المتعلق بالنسب او المسائل او الاحكام ولا يصح حملها على التصديقات
اذ ليس ادراكها فقها الا ان يراد بها تصديقات الشارع لكنه مع بعده لا يختص بمن يرى صحتها وظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا
على الاحكام الخمسة لانتقاض عكس الحد بالاحكام الوضعية مع اتحاد داخلة فى الفقه قطعا ومن التزم بخروجها منه وجعل ذكرها فيه
على التبعية او لا ولها الى الاحكام التكليفية فقد اتى بتعسف بين ولا على الخطابات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان
العلم بهذا الامر النسبى ليس فقها ولا مستفادا من الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى فقها وللزوم
اتحاد الدليل والمدلول لو صح فان من الادلة الكتاب وهو من جملة الخطابات المذكورة وقد اجابت الاشاعرة عن هذا بجعل الاحكام
عبارة عن الكلام النفسى والادلة عبارة عن الكلام اللفظى فلا اتحاد واورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان الكلام النفسى
فى نفسه بان الكتاب ح كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون دليلا فى الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان
الكلام النفسى ح مطلوب انشائى فلا يكون الكلام اللفظى دليلا عليه حيث يعتبر عندهم ان يكون المطلوب به خبريا ففيه
ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومتحققة فى نفس الامر او عند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق
او الادراك التصديقى او ملكتهما دون التصور او ملكته كما سيتضح وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار من المطلوب الخبرى
وان كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطابات
النفسية مداليل للخطابات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع
على سبيل البداهة والضرورة ففيه ان الخطابات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها لتصورها
وحضورها فى نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على معناه
بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف دلالته عليه على تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام
عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية قال فانا نعلم اولا بالبديهة ان
لشرب الخمر واكل الربوا ونحو ذلك حكما اى خطابا من الخطابات من الاحكام ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تع حرمت عليكم
الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات الاجمالية و
ذلك واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبداهة فلا تكون حاصلة عن الادلة مع ان العلم
بالخطابات الاجمالية لا يسمى فى الاصطلاح فقها قطعا وان اراد بها الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذور فان

الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل العلم على التصديق جاز حمل الاحكام على النسب في المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصح تعلق التصديق بها وما يتوهم من ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف لانه ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه او تصوّرها بحدودها عنه فهذا مما لا ضير فيه بل مما يجب المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا تكون الا تصديقات وتصوّر الموضوع من المبادي التصورية التي تبين في العلم اذ ليس لها موضع اخر تبين فيه فبيانها من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق بصحة تلك الحدود ومقتضاها عنه فممنوع لانها تشتمل على النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا الاعتبار تكون من المسائل واما على الثاني فلانها تكون من جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تنحصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او المسائل او مطلق الاحكام على حذو ما سبق ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق بالتصديقات فكانه غفل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا النسب اذ ليس ملكتها فيها الا ان تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك بان يراد بها التصديق او الادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكلف كما مر او بتعسف بحمل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان تكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان اتيان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا تعسف فيهما الشيوع الاطلاق ثم تفسير اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبائر والالسنة لكن قد يناقش فيه بان الملكات امور بسيطة لا تقبل التجزية وتقبل الضعف والشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسماء العلوم كما تطلق على المسائل كذلك تطلق على الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك فتامل وفي المقام كلام ستقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استقامة المعنى من غير تعسف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى او بالنبي او من الشرع بمعنى الطريقة المنتسبة اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى ... او وصفه او نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها للعموم الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في المنسوب اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد به شرعنا كما هو الظاهر المتبادر دون سائر الشرائع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود او النصارى عن ادلتها فقيها من حيث علمه بها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا مناص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملة كما هو الظاهر من اطلاقها ويؤيده اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته العقل او لا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد بالموصولة اما العلم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا مطلقهما او مطلق احدهما او مطلق الشيء لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الاتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لا يكون فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي او المسائل الشرعية او نسبها او مطلق الاحكام او ملكة احد هذه الامور او التصديق باحد الثلثة المتاخرة من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد ... وقوعها حد الوصف ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيه على ان الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد الكيفية نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقدير يصح ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة مما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه يبتني على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل فعل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم بامتناع صدور القبيح منه تعالى و انه يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وانه تعالى مختار في افعاله حكيم في صنعه وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوصيات الافعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانساني لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وسجد الملئكة والملئكة يدخلون وقالت الملئكة ويؤدي مثل قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا

ونحو ذلك

ومع ذلك يتجه على طرده بنحو قال موسى و قال فرعون و قال النبوة فانها تشتمل على نسب او احكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء
ولا مدفع له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه
شارعا كما هو الظاهر و يمنع تحقق الحيثية فى المذكورات فيندفع نقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار
نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التى لا تعلق لها ولا بكيفية العمل عنه كمباحث النجاسات والمطهرات
والمواريث فان قولهم كذا وكذا نجس او مطهر او يرث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخر و
على طرده بدخول مباحث اصل البرائة واصل الاباحة فيه و يمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس
للمسئلتين المذكورتين تعلق بالعمل كك وفيه تعسف و مع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسى و ينبغى ان يراد بالعمل ما
يتناول العمل الوجودى و العدمى ليدخل فيه مثل وجوب الترك او استحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار
حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايض وكذا مثل شرطية الترك او مانعيته وان دخلت باعتبار
اللازم من مانعية الفعل و شرطيته ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول
عمل القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو فى اللغة المرشد وعرفا فى الاصطلاح بما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبرى فباعتبار الامكان دخل فيه الادلة المتعددة والذى لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان
التوصل وان لم يقع و ينبغى ان يراد به الامكان العادى ليخرج الادلة المسبوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحا والنظر ترتيب
امور معلومة للتادى الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادى الى مجهول وهو اولى ان جوزنا التعريف بالمفرد
كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب
ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرائط المادة والصورة و
قيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول الخبرى الموصل الى مجهول تصورى فانه لا يسمى
دليلا بل معرفا وهذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة
الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبارها ادلة صحيحة بالاصطلاحين لان المراد بالمدلول عليه الاحكام فى الجملة
ظاهرية كانت او واقعية و ربما امكن تخصيصها على الاول بالثانى لكن يكون الوصف ح باعتبار الغالب فانها قد لا تفيد
الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد اوفق بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة له بما يفيد معرفة العلم بشئ اخر ايجابا او سلبا المعنى
فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد العلم وهذا لا ينطبق على موضوع هذا العلم لانه عبارة
عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف فى هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى اخر للدليل مباين
لما ذكرناه وهو المعنى الشايع فى غير المقام مع ان تولده ايجابا او سلبا احتراز عن المعرف فلا حاجة اليه لخروجه بتقييد العلم فان
المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد باطلاقه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم
بشئ اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا فى الاصطلاح الا مجازا وايض لا يتناول الادلة المتعددة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه
على ما يتناول شانية الافادة اذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة
بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والاضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقايق العلوم متباينة الحقايق معلوماتها كما يراه
بعضهم و بمنزلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصور والتصديق من اصنافه لا انهما نوع لما
يندرج تحتهما من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه وان
كانا جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتهما من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق وفى كل عرض يكون كـ[illegible]ج
بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقتضى حمل الاحكام على النسب وقد صرح به
بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يتجه الا بتكلف ودون التصديق لان التصديق لا
يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحيا ولو اريد بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم
امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلايمها الاقتصار عليها فى الاحتراز لخروج العلم
بالنسبة على الاول والعلم بما عداه طلق الاحكام على الثانى ومن ارادف الصفات بالافعال فقد اراد بها ما يغايرها و
يجوز ان يحمل الاحكام على التصديقات ايض فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره
على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد و ينبغى ح ان توخذ الصفات منتسبة كما يرشد اليه تمثيل بعضهم و يعتبر الاحتراز
بالنسبة الى الامرين لتحقق الاحتراز عن النسبة ايض حيث انها تخرج بالتقييد بها ايض والوجه فى عدم ذكرها مستقلا عدم
كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة غيرها وان فسر

الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية مستدركا
ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله
وعلم الملئكة والنبي ع والائمة والفرعية الضرورية اذ ليس شيء منها مستفادا من الادلة كذا قالوا اقول وهذا الاحتراز انما يصح اذا
حمل العلم على غير الملكة من التصديق او الادراك وفسرا بالمعنى الاعم لا بمعناه المصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة
كما صرح جوابه فان فسرت بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علمه تع خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق او الادراك وفسرا
بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذا علم الملئكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبر معه
ان يكون ناشيا عن الممارسة والمزاولة كان علم الانبياء والائمة والملئكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا عنه ايض وعلى
التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جدا لا يساعد
عليه كلماتهم ثم الوجه في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما عللوا به
انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس
كذلك ولا مخلص عنه الا بان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فتكون الضرورية
خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها بقيد دونها نظرا الى ان الادلة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي انما تتم عند
ذكرها فاسند والاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما دخل فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها
بهذا القيد سواء جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق او الادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن
الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ح ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه تع فظ واما علم الملئكة والنبي ع
والائمة فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في
النبي ع ايض واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفا
منهما | دتهم لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحد ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها
ادلة كما هو الظ من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم ع في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت
كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم ع انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بحملها على
التصديقات لا غير فيكون العلم ح بمعنى الملكة لا غير سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح
على الوجه الاول ووجهه ح ان النبي ع والائمة والملئكة لا يوجد فيهم تهيؤ التصديق عن الدليل الا لقصودهم بل لعلو رتبتهم حتى
انهم متى هموا بحكم علموه من غير توسط الاستدلال وكذا الاحكام الضرورية فان الفقيه متهيؤ للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل
او جعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام وما يتوهم من ان الظروف في حكم النكرة فلا يصلح وصفا للمعارف فليس بمرضي على
اطلاقه لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امرا بعينه كما في المقام جاز وصفه بالنكرة وان كان معرفا لفظيا على ما صرح به غير واحد
منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة للموصول معللا بانه لا توقيت فيه وجملة يحمل صفة للحمار وجملة لا يستطيعون
صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز ح اما على الوجهين الاولين فظ لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو
قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك
العلوم فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة او حال كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث كونها حاصلة
عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد الاتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او
بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حالا عنهما ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين
لا يقال لا نسلم خروج علمه تع على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تع بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت
معللة او يقال لما كان علمه تع بالاشياء العلم بذاته الذي هو سبب العلم بمعلوله لانه فعله يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور
لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نسلم خروج الاحكام الضرورية
بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن الرسول ص ضروري لا ان العلم بكونها احكاما صحيحة حقة متلقاة من الوحي
ضروري كيف وهو مبني على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات المرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت
في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون باسرها نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا فلا نسلم ان العلم
بصدق الرسول نظري بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعمه بعضهم وستنبه عليه في مسئلة الحسن والقبح انشاء الله ولهذا تراه
يحصل للبله والصبيان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من سبق ذهنه بشبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا ه
فالاشكال المذكور لو تم فانما يتجه بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التي صدرت

عن النبي على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه تع كذلك يطلق على النبي ص ايض وينبغي قيد
قيد الحيثية المستفادة من الوصف مقيسة الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول و
باجمعه نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار
كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت الاعتبارين الاولين نعم يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما
يصح حصوله لمن لا يقول بالرسالة حتى العلم بالظاهرية منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول ص باصولها وطرقها مع ان مثل هذا
لا يسمى فقها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا فرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب الوقوع
دون الامكان او يقال بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم
عليه واما ثالثا فلنا ان نجعل اضافة الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون
العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامة عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل
الاجماعية على ما يراه المتاخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس ومن خروج علم بعض رواتنا الفقهاء كزرارة
لكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبا هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة و
غيرها لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا
يندفع برجوع حجيتهما الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصرت في العقل لرجوع حجية غيره
اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشئ من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره
كمن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب او العقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على
تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية
وكبرى اتفاقية مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فينتج المطلوب
وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على
ماهو الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او لاحد صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق
ان ٣ على علم الله تع علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان يقال المبادر
حصوله عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال اختلاف الاصغر بحسب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب
اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون للمقلد ايض ادلة تفصيلية او يقال علم المقلد ايض ماخوذ عن الادلة التفصيلية
كعلم المفتي الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او يقال هذا الدليل انما يفيده وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي
ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخراجه بالقيد المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف
لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجمالي الا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب
بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توضيحيا اما
الثاني فمدفوع بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا
اقتضى وجوب العمل بشئ في حق المكلف اقتضى علمه ايض بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اغرب بعض افاضل المعاصرين حيث التزم
بالاشكال الاخير ووجه الحد بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية
من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة
تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظاهر مما مر فان العلم بالاحكام
الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة
الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يوذن بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك
بحيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف علما حاصلا عن
الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان
علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل
المذكور كما ينحل الى دلائل عديدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا معها قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم
لهم على المقام اشكالان احدهما ان العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا
يحصل له في معظم المسائل الا الظن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من
القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم والا اتجه له عليهم

عليهم ايض وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فيحمل تارة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني
الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعى لا يصلح لها فلا ينبغي
ان يرتكب سيما في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايض كاصالة البراءة والاستصحاب المعمول في
نفي التكاليف او اثباته مع ان الاحكام المثبتة بهما من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو
الحكم الواقعي لتطرق الخطاء الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايض وهو كما سياتي
مغن عن التصرف في العلم واما رابعا فبانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول مع انه لا يسمى فقها كما عرفت ويمكن
دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من
البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل والعلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم
ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الاتي اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذاك فلا وجه لذكرهما في مقابلته وان اريد
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في
المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني
عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق و
التقييد كما هو الظ لا علاقة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم ح استعارة للظن بمشابهته وجوب العمل به وهو
كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول
الدليل امر معلوم لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية
اعني الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية
الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا
مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان لله تع في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه
ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه وبعد يجب
السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان
يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغريهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريهما اتفاقية
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تع في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة
ايض قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا
من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بقيد وصفه للاحكام و
يعتبر الحيثية ليخرج علمه تع وعلم الملائكة والنبي والائمة وعلم المقلد والضروريات وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما
ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية
انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من التصديق و
يمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف فقوله والاولى
ان يغير ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة
للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري
الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة
متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه الخبر الصحيح وكلما دل عليه
الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها
او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان يمكن
ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يقال
مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرف الصغرى او باعتبار العهد في
الادلة كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج علم
المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت وتعدد ولكن لا يستقيم ح طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي
مطلقا واعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير مصحح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى
نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما تراه في بعض ابناء زماننا فان الناس حالهم عليه قطعهم بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام و

وتعذر فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم
النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها متقن لمباحثها ولا مدفع لهذا الاشكال الا
بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبرنا
الاطلاق في العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى لا في سائر معاني العلم وينددفع بالتوجيه المذكور ويندفع به
ايض بعض الاشكالات السابقة والاتية الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بحملها على الجنس او سادس
العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته للاخوين في الاشكال اما الاعم من الكل
والبعض كما يحتمله الحمل على الجنس فشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا
عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام
عن الادلة وقد اجيب عنه تارة بانا نختار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظ لان العلم المذكور داخل فيه واما
على القول بعدمه فلانتفاء العلم بالبعض حينئذ فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا
حمل العلم على اليقين كما هو الظ اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تع في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه او
بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا وانكار
بعضهم له نظر الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا مساويا ان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي
عثر عليه فمكابرة بينة وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله انشاء الله تع ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع
بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه
عليه هنا وفيما سبق مطلقا او اذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوته بالتجزي
مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل و
ان لم يكن عالما بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على
هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فنلتزم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى
في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يق اذا تعذرت الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايض لان الملكة هي القوة
القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على
تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد تداول بينهم
في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالاتهم ان تلك الاسامي ليست
اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظ من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان
الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولة بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله بادنى
مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق
اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث
يعتد بها عرفا فلك ان تقول بان اسماء العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب
الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا
يخلو من بعد لا يق لا سبيل الى تلك الوجوه لانها ترد الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايض ان كان المعتبر فيه
العلم بالفعل لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا وتاملوا علموا
وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمال
فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق بالنفس وحصوله لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة
بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلت
فيه كما هو الظ فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في
العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما حقق في محله فعلم الفقيه
ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق حينئذ ان له ملكة
الجميع بل البعض خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسيان
وشبهه او يحمل العلم على الاعم من الادراك بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه
بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او يحمل القوة المفسر بها الملكة على

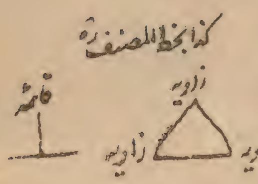
ما يتناول

ما يتناول قوة التذكر ايضا او يختص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام له قوة التذكر لها او لوجبت ما ان
اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين ولا عزو في التزام
ذلك واذا تبين لك الحال في الجزئين المادين فلنبحث عن الجزء الصوري فنقول ولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي تدل عليها وارادوا باسم المعنى المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قام بغيره
فان هذا هو المفهوم من اطلاقه في مثل المقام فيتناول المصادر وزعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله
المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه متناول للمصدر ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي
عني بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو
خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه المضاف وفيه
نظر لانه ان اعتبر الاختصاص صح دخول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستتم اعتبار الاختصاص في
المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم تؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبروا قيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص
المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من
حيث المكتوبية دون الملموسية والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا من ان اضافة اسم العين تدل على
اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار
بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاتان الصفتان خارجتان
عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر
من كلماتهم هو الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبني عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى
الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسماء المعاني فيفيد اضافتها الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها
دليلا او مبنيا عليها وح فمعنى اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه او الامور التي يبتني عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل
النحو والصرف والمنطق مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به في ذلك كذا قالوا وفيه نظر لان كثيرا من مسائل
هذا العلم مما يستدل بها في علمي اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل فيه به فكيف يتم دعوى الاختصاص اللهم الا ان يق
لما كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص تسامحا وعبر عنه بالاضافة
الظاهرة في الاختصاص توسعا وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المتبادر
فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظ وذلك ان نفسر الاصول بمعنى القواعد وان لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه
ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الاتية وكانهم تركوه
نظرا الى ظهور الاضافة ح في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي التنبيه عليها الاول ان الاصول ان
فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا
الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافي يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه عليها
وكونها ادلة له وقد تقرر في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يق قيد الاجمال ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها
اقاع تفصيلية لانا نقول هذا احتمال لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل ماخوذ في حد المضاف
اليه وليس مستند التفصيل الا الادلة الاجمالية فمدفوع بان تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى
الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ الثاني في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول مما اضيف اليه مع ان من الادلة الاربعة
ما هي ادلة اجمالية فيلزم دخولها فيه على التاويل المذكور الثالث ان معناه الاضافي لا ينطبق على معناه العلمي لان الاول على ما مر
نفس المسائل والثاني على ما سياتي هو العلم بها والعلم بالشيء يغاير الشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف في
الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود مطابقة معنى هذا الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلمية واعتبار التقدير
مخل بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كاسامي ساير العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما
يرشد اليه تتبع موارد استعماله فمعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي بالاعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور وهذا لحصر
القول في معناه الاضافي واما معناه العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما نقول في بعض
الالفاظ المضافة كماء العنب وماء الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منهم واليه ينظر وصفنا له بالافرادي
في مبدء التعريف وكيف كان فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او بمنزلته على ما مر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد

الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعني مطلق الاعتقاد بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى مامر والمراد بالقواعد
القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور
الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على
الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بما لو جهل الاصولي بعض المسائل النادرة منها ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا
الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او لاستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من علم
المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحد
ايضا او للاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط الاحكام النجومية او الشرعية الفرعية كبعض قواعد
الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق
الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعم وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه
بعد انحصار طرق الاستنباط فيها وفيه ان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد
لدخل فيه مبحث التقليد وقد صرحوا بخروجه منه وانه انما يذكر استطرادا ويؤيد خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان
يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام و
جوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى اليه ثم
الكلام في الاختصاص مامر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال
الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد الممهدة والا
لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لانا نقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخلة في الجمعين ولا باس به مع خلاف
الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان
تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا
ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تع وعلم الملئكة والانبيا والائمة بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يسمى في العرف
اصولا بدليل عدم صدق وصف الاصولي هناك ويمكن دفعه بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على
تقدير حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط استنباط العالم بها
اندفع النقض بجميع موارده القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما
يعرض الشئ لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت ولو الى مباين ام لا اما الاول فكالاحوال الا
الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به ام بحسب الوجود لتحققه في النفوس
وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو
امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بهما واعم من كل منهما لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة
للممكن المبحوث عنه في فن المعقول فانها يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كمعادلة
زوايا الثلاث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكتلك الاحوال
اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشئ بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة و
الشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الشئ بل في علم يكون موضوعه
ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة
امور تنزلت منزلة امر واحد لما بينهما من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم في وجه فيبحث عن كل بحسب
يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه بهذا الاعتبار هذا
ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشئ لذاته او لامر يساويه
وان ما يعرض للشئ بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان
باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا
يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشئ لذاته او لامر يساويه بان يكون العارض عارضا لنفس
الذات او لامر يساويها اي بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدهم لما لا
يبحث عنه في العلم وامثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة

الغير صح

غرابية



تكون صح

لذات

لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما يساويه فاللازم ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات وللامر المساوي كالزوجية اللاحقة للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية للانسان فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من مباحث العلم متناولا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف المعلول عن العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المحمولة في كثير من العلوم انما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها وعلم الفقه والاصول والطب الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباين لها وكذا انما تعرض الاحكام لفعل المكلف ويعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر مباين لهما واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه وتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس النار بل الى مماستها وهي من عوارض الماء فليس مما يصغى اليه ومنشاؤه عدم الفرق بين المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذا ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء والتخيير مثلا فالاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار بالذات وعلى قياسه الكلام في موضوع سائر العلوم قلت ان اردت ان الموضوع نفس الحيثية فخطأ او المركب فكذلك او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون اللحوق مستندا الى المشروط مع انتفاء الفائدة في تقييده بها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فمما لم نقف له على وجه لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقيده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها والظهور ان لا منافاة بينها فيصح ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بسائر الحيثيات وان اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة نعم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في العلم ولك ان تتعسف في كلماتهم بحيث ترجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا فنقول لما كان البحث في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث استنباط الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل والتراجيح راجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة وتعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه الادلة الاربعة وان سائر المباحث راجعة الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الادلة اما من حيث دلالتها في نفسها وهو الامر الاول ومن حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث ومن حيث الاستنباط وهو الامر الثاني وهذا اوفق بالضبط الا ان ارجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه بالاصالة امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مباحث الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان اما القسم الاول فلان مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيها ليس عن الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدح في ذلك بيانهم لوضعها اللغوي والعرفي اذ المقصد بيان مداليل تلك الالفاظ باي وجه كان لايق يجوز ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منهما او لان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع فيكون المطلق ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لانا

نقول انما يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونهما اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع
ومن هنا يتبين ان بحث علماء المعاني مثلا عن وضع الامر والنهي يمايز بحث علماء الاصول عنه من حيث تمايز الموضوعين لان علماء
المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا التصريح بالحيثية تعويلا
على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك فان المطلق الماخوذ بوصف اطلاقه يغاير المقيد
الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايض وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيهما يرجع البحث
في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
المدلول عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز
والسنة عبارة عن قول المعصوم او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد
فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر التقييد جزء من المقيد كان جزء
منه كما ذكر هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها
ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايض واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما
فيمكن ان يلتزم بانه استطرادي تتميما للمباحث او يقال المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى
البحث عن احوالها او ان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض او ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا
فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من
المسائل قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها و
وجوب العمل بها فلا محذور القول في المبادي اللغوية تقسيم اللفظ الموضوع اما ان يتحد في الاعتبار اولا وعلى التقديرين
اما ان يتحد المعنى الموضوع له اولا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الوضع فمشترك ان كانت الاوضاع ابتدائية
بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول تعيني او تعييني و
الثاني مسبوق بالتجوز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد
المشترك فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايض وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف
هو الاول وان لم يتعدد الوضع فالوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة
فالالفاظ مترادفة وان تعددا فمتباينة وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع البعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور
معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطي والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى
صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق اللفظ ومرجع التشكيك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف
ويقابله التواطي بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف اطلاق
السواد والبياض عرفا الى اشد افرادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكملية والاوفقية بالارادة ولو بحسب
مقام التخاطب ويقابله التواطي بالاعتبار الثاني فاتضح ان النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والاوفق بمباحث الالفاظ
هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له واعتبر من حيث انه كذلك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى ما
ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية او عرفا فعرفية عامة او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبرنا الحيثية
احترازا عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظي الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية
على الثاني لانتفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة تنسب الى واضعها فضعفه يعرف مما ذكرناه وكذا
المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم ان التقسيم الى الكلي والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابقي في الذهن
بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الوصف به كذلك يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه و
هذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون الحروف لان مداليلها معان آلية يمتنع ملاحظة
العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فصح وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم
الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل
عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضماير والموصولات فان اسماء الاشارة موضوعة للذات
المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امرا عاما او خاصا مع الاشارة الحسية الماخوذة آلة لتعرف حال
المشار اليه وكذلك الضماير موضوعة للغائب والمخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة باعتبار
كونها آلة لتعرف احوال موصوفها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مداليلها المتعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما

ويقسم المجاز ايضا الى اقسام كالحقيقة و
انما تركنا اقسام المجاز تعويلا على ظهورها
من تقسيمها في الحقيقة منه

مرة ويحتمل ان يكون التقييد المذكور معتبرا فى وضع هذه الاسما على ان يكون خارجا من معانيها المطابقية مشخصا لها
فتدخل فى التقسيم المذكور فيكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام وح فتكون من متحد المعنى لخروج القيد والتقييد
عنه وان اعتبرا فيه وما اشتهر بين النحاة من تعليل البناء فيها بتضمنها معانى الحروف فانما يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر من موارد
الاستعمال هذا انما يتم اذا قلنا بان معانى الحروف معانى آلية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة كما يظهر من بعضهم
فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها والى ما يتضمن معناها كما هو المعروف بينهم هذا وتدقيق فى الاسما المذكورة ما حاصله انا ان قلنا
بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها فى الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية و
الجزئية وانما يتصف بها ح كل واحد من مواردها الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايض عام فهو داخل فى الكلى وفيه نظر
فان مشابهتها للحروف فى كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف فيه كونها
موضوعة لمعان خاصة كيف والجزئيات باسرها موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة فى التقسيم بل كونها موضوعة لمعان آلية
غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد ينافى منعه السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لتلك الالفاظ
عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها بها فى هذا التقسيم عندهم
لا حق للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشترك بين
الكل اذ لا يستدعى شئ منها كون المعنى ملحوظا فى نفسه نعم حيث يبتنى صحة المجاز على العلاقة وهى انما يمكن مراعاتها فى المعانى
الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعيا لتبعيتها لمعانيها الاسمية كما فى تنزيل ترتب الحزن والعداوة
المترتبين على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعنى المحبة والتبنى فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا وكذلك الافعال اذ التجوز فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية
فيكون التجوز فيها ايض تبعيا كما فى قولك قتل زيد عمرا اذا اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئة وهى بمنزلة الحروف
وقس على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز فى الافعال والحروف تبع للتجوز فى متعلقاتها كالفاعل
فى قولك نطقت الحال بكذا وذلك لانه لما شبه الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالمجرور فى الآية السابقة
فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبنى اثبت لهما بعض لوازمهما من العلية للالتقاط ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق
بين التصرف فى معانى الافعال والحروف وبين التصرف فى متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سننبه عليه فى
الاستعارة بالكناية وبالجملة فنحن لا نتحاشى عن جواز ما ذكره لكن نمنع قصر وجوه التصرف عليه هذا واما ما يتوهم من ان الاعلام
الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد وقد يؤول بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اى المختصين
بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال فى تقسيمها الى لغوى وعرفى وانما لم يختص الاعلام بلغة لعدم تغيرها باختلافها واعلم
ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظة حالا لما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة معينة
بتعلقاتها الخاصة وتلك المعانى وان كانت فى حد انفسها كلية الا ان اعتبار تقييدها باللحاظ على الوجه الذى سبق يصيرها
شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان المهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهنى وهو المراد باللحاظ او بالوجود
الخارجى خرجت عن كونها كلية لا محالة فانها من صفات المهية الموجودة فى الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما
قررنا ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثرى المعنى ذاتا نظرا الى تعدد ما يعتبر فيها من اللحاظ لان المسمى نفس
المفهوم وهو لا يختلف فى موارده وان تعدد القيد المعتبر فى لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس بشطر داخل فيه فهى عند
التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهنى الآلى من غير ان يكون القيد او التقييد داخلا فيكون و
مداليلها جزئيات حقيقية متحدة فى مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر مقيدا
كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا ومتعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن
التحقيق لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايض اذ لا يصح وصف الاسما الموضوعة بازاء معان كلية
بالكلية لانها انما تكون اسما باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة
موجودة فى الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية وعلى هذا الاعتبار تخرج
عن كونها معان اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم فى الحروف
ايض لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسما لانا نقول الاسما المستقلة فى مداليلها موضوعة
بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها فى الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد بقولنا معانى الاسما
بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها معانى لها على وجه الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا

وهذا

في تعريف الحقيقة والمجاز

وكذا اذا لم يكن بين المعنيين علاقة واستعمل في احدهما باعتبار وضعه للاخر غلطا وانما لم يتعرض لعدم وقوع محل الخلاف المذكور منه

فهذا يصح ملاحظتها على وجه التبعية والالية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين
في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفسه
مفهومهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن او الخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما
استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل بها كالحروف بالبيان الذي سلف تحديد الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما
وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما
وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء او
اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها ح انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من
هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينهما وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح
يقع به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصح طرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز
كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام
والخاص فانه اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معنا الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود و
المجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة
فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا العلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة
لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع او اعتباره على ما سيأتي بيانه فان الاستعمال
ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذا استعملها
المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها ح لعلاقة
وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما ستحققه من انها داخلة فيه او في الحقيقة
وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد ينزل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة
والمجاز عندهم متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما يشهد به تصفح كلماتهم وما يقال من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد
فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معنا الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما على
وصفهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير عنده
ايضا بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيهما للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من
الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين في وضع المبهمات وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق
عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظ ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد
لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال صنف مغاير للمقيد منها بالاخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه
المذكور ولا اشكال ح في حمل اللام ح على الجنس **فصل** الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشمل
جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما
في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معين بازاء معانيه المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من قصد كما في المنقولات بالغلبة
ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما
يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد به ذلك وكذا تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته غير ناشئة عن وضع
قصدي بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما نراه من انها ناشئة عن المناسبة الصورية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا
وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد به ما يتناول الحرف
الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف
الهجائية في وجه او للاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند
الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال ولا الاعم فيتناوله ويتناول تعيينه السابق
على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول ودخول ما ليس منه فيه على الثاني ولك ان تقول الظاهر من كون
التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وح فيخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وقولنا
بنفسه احترازا عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى القيد
المذكور لان التعيين ظ في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معنا الاعم
والا لخرجت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في

الغلط

نلحظ بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا
اسد يرمي ترددنا بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة كالشجاع وبين غيره
كالابخر والحساس والحيوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعين عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا
للدلالة وفيه نظر لان التعيين يكون مرجحا لتعيين المراد لا الدلالة مع انه قد لا يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال
واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب اما عن
الاول فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معناه
غاية الامر ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعم مبني على القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة وسيأتي تحقيق
الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وهم ارادوا بهذا القيد ان
معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه وملحوظا لذاته بل هو آلة لملاحظة حال غيره وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال نفس الحرف فانه
وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف
المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في المجاز من
حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحروف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه وهذا يسقط ما التزم به التفتازاني من ان صحة
الحد متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي
تصور معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو مما يحصل في النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في
اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى ضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من
قبيل اللوازم البينة للمدلول فينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العمى بخلاف المجاز فان
مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عندك على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج وضع
المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعين المجاز المشهور بالشهرة فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة
عليه او بانه اذا قدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعين المعنى والوضع التعيني ايض كذلك مع
انه لا فارق بين التعين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه و
اختلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ومثل قرينة الشهرة ما لو نص المستعمل على
ارادته للمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ والنقض به وارد على تقدير تخصيص التعيين بالقصدي ايض ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة
الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشية هناك عن الشهرة او تنصيص المستعمل فقط وفيه تكلف او بالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين
دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الرخصة او الوضع السابق وبهذا يظهر الفرق
بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشي من الغلبة و
هذا التوجيه يخرج ساير انواع المجاز ايض اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين
الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايض تعيين المستعمل اللفظ للدلالة فانه لا يدل بمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفنا
سابقا في اخراجه وكذا يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه
السابق اذ يصدق على تعيين الشيء الملزوم انه تعيين له للازمه المقصود منه ايض الا ان يرتكب التكلف المتقدم ومن هنا ان
ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال بوجه لا ينفع فيه التوجيه المذكور
ذلك بان يقال ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن
وضعه وجرد عنه لا دلالة له على المعنى اما في الجملة او مط كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظ من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض
بمثل المجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالته على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المنحل الى تعيينين تعيين واضع المجاز او واضع
الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة الى ملاحظة امر اخر فهو ايض تعيين للدلالة على المعنى
بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال متجه على البيان الاول ايض ولا يجدي فيه الدفع السابق فالاظهر عندي
ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى اخر فيخرج المجاز باقسامه لاعتماد
صحة الاستعمال فيها على تعيينه لمعنى اخر وكذا يخرج تعيين اللفظ للوضع او الاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا
تعيين الحكاية للمحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يعم غير القصدي يدخل فيه المنقول بالغلبة لان المراد
ما يعم التعيين بالقصد وبدونه ولو زيد او تعينه اشكل بالحكاية وكذا يدخل الحروف واما على التوجيه السابق او مط لان المراد

عدم الاعتماد

عدم الاعتماد على تعيين اخر لذلك اللفظ فلا يقدح الاعتماد على تعيين اخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معنايين
ومعنى متعلق حيث يحتاج الى ملاحظة وضعه الاخر الا ان يدفع باعتبار الحيثية فتدبر ثم الواضع ان لاحظ في وضعه امرا جزئيا فان
كان الموضوع له ايضا جزئيا الخ فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له
عاما كما لو شاهد ناحيوانا فتوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه وفيه ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون
نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه فيكون من القسم الاتي وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار
خصوصية غير معينة نوعية او شخصية معه شطرا او شرطا فالموضوع له عام كما في اسماء الاجناس وان وضعه بازائه مع اعتبارها فالموضوع
له خاص لكونه جزئيا من الحقيقية او الاضافية كما في الاعلام الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية
وكما في الحروف واسماء الاشارة والضماير والموصولات وغيرها مما يتضمن معاني الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها
معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها الة ومراة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلا مفهوم
الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه الة ومراة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلا فيكون مدلولها
خاصا الخ وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة الاشارة الخارجية الماخوذة الة و
مراة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا الخ لوضوح ان الماهية اذا اخذت مع تشخص لحوقها كانت جزئية مع احتمال ان يكون
قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها الماخوذة الة ومراة لملاحظة حال متعلقاتها
ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة الماخوذة بنحو ما
الة ومراة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية ماخوذة في احدهما باعتبارين وفي
الاخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن الاعتبار الزايد هذا على ما هو المختار وفاقا لجماعة من المحققين لان المتبادر منها ليس
الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهر حكاية
هذا القول عن المتقدمين واستدلوا له بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى غير ذلك وان احدا
لم يذكر تلك الالفاظ في منكثر المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست باحدها وان وضعها
للجزئيات يقتضي اوضاعا غير متناهية وهو مح والجواب اما عن الاول فبان ما وقع في عباراتهم لبيان مدلول هذه الكلمات من
لفظ المتكلم والابتداء ونظايرهما محمول على ما مر للقطع بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يتوهم من انها وضعت للمفاهيم
الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقراين مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع بانه لو
تم ذلك لوجد فيه خصايص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة
ولو اجمالا وليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقايق في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وفساد التالي
يقتضي بفساد المقدم وما قيل من ان ذلك لمنع من قبل الواضع فمما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكر المتقدمين
اياها في منكثر المعنى مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتاخرون في التقسيم تسامحا واما عن الثالث فبان وضعها
للجزئيات اجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا من عدم تناهيه هذا ولو نزلت مقالتهم على انها موضوعة للمفاهيم المقيدة بالعقود
المذكورة على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعى كلية المفهوم المعتبر كذلك استقام كلامهم واندفع عنهم
الاشكالات المذكورة وكان ابين من القول السابق ثم اقول ولقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقايق في الخصوصيات انما
يثبت به عموم الوضع بالمعنى المتقدم اذا قلنا بان الواضع ليس هو الله تعالى حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على
التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والا جاز
ان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات كاحاطته
بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة لاحادها وضعا ابتدائيا غاية ما في الباب ان يكون فيها
للاحاد التي تشترك مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة ما يحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف ساير
المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسما براسها الجواب ان اختصاصه افراد معنى عام بوضع اللفظ مع
اطراده بالنسبة اليها يوجب ملاحظة في وضعه لها الظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وبناء ما منه من حيث
كونها افرادا له يوجب ان يكون الحيثية ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلوله الافراد
من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور سواء كانت تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق
بينه وبين المشترك فان المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان لا
تكون حيثية معتبرة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا

تعدد

مثال ان يحصل لفظا بازاء ... الكلي ... وهو ... وكان هذا الوضع ... عنوان ... الوضع ... فتامل منه

تعدد فيه هناك وحيث لم يثبت القسم المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث الخصوصية فالوضع
شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمبني للفاعل
كالمفرد المذكر الغائب من الماضي والمضارع المجردين فان اختلاف هيئاتهما في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق منها فيها
يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها و
غاية ما في الباب ان يتوهم تعيين الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من جملة بهيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارية على كل كله
واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو سمي مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كسائر صيغ
الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها بما له قدر جامع بعنوان كلي وهو
ذلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات
تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان
مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني
الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرها بمعنى انها موضوعة كذلك في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل
بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر فيتضح الفساد لان هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا وان ارادوا
انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروط باقترانها باحدى الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعد بعيد
جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة مما لم نقف لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يتوهم لما كان كل من الفاظ معاني المشتقات
ومعانيها يشتمل على جزئين يدور ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هناك قدران مشتركان
لفظا وقدران مشتركان معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وانه لا بد في
فهم معاني المشتقات من ملاحظة كل من المادة والهيئة وتعيينهما لينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة
الى بعض اخر ولهذا قد يعرف احديهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد
لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان
وهو لا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان تعيين كل المادة والهيئة كما لا بد
منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض
المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن لا خفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر
يشاركها فيه صيغة اخرى لا جرم ننتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس في ذلك انتقال الا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من
كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عسى ان يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ
وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى
من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا ينزل كلامنا حيث نتمسك
بان المتبادر من الهيئة كذا او من المادة كذا هذا وربما امكن ان يتوهم ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا
ان قضية مشاركتهما فيما مر توجب انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسف **فصل**
هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول بعد مساعدة التبادر عليه
امران الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعتبرت
داخلة في المعنى فاعتباره يغني عن اعتبارها لاندراجها جزؤه وان اعتبرت خارجة عنه فلا بد من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر
معناه الاصلي فلا يصدق على المجرد عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم
اعتبارها في الوضع ويضعفه ان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما في اصالة عدم النقل و
نحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من
الوضع انما هو افادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع
هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر اتباع الواضع بدليل تبادر
المعنى وحده عند تجريده لنظر عن ذلك وح فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عراؤه عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون
الحيثية داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها
مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا اتجه ان لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه
والمقيد من حيث كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظاهر ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع

تبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى الذى تعلق بارادة اللافظ يوجب انتفائه عند انتفائها فتنتفى الدلالة
المستندة اليه واما ما يرى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ
من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا الى ما وضع له اللفظ بالاعتبار الذى وضع له والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال
الى الشئ بحقيقته والانتقال اليه بوجه **فصل** الدلالة عقلية ان استقل بها العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود
لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة التاخ على التوجع ومن هذا الباب دلالة اصوات الحيوانات عند ابناء نوعها ووضعية ان كانت
بمعونة الوضع وهى اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه اولا بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبية لا
تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف
على فهم المعنى ولو من غير لفظه وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا
يصلح احدهما تعريفا للاخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اى مفهومية المعنى من اللفظ اى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية
الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عند ظهور المراد وفى المقام ابحاث تركناها لقلة الجدوى فى ايرادها وثالثا بانه منتقض
بدلالة زيد على لافظه بالنسبة الى من كان عالما بوضعه وجوابه ان قيد الحيثية معتبر فى التعريف والمعنى فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم
بالوضع من حيث انه عالم به وظاهر ان الفهم هناك ليس من هذه الحيثية وقد تتحقق الدلالة على معنى واحد باعتبارين كدلالة
انا على المتكلم فيفرق باعتبار الجهتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب فساد عكس الحد لان الدلالة قد
تتحقق عند غير العالم بالوضع ايض ولولا ذلك لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع
ما يتناول العلم الاجمالى والتفصيلى ولا نسلم ان الفهم فى الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك
لما كان اللغات توقيفية او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق
اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد من المحاورات دون التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم
بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى
من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهى تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان تكون على تمام ما وضع له اولا
والثانية اما ان تكون على جزئه اولا ويسمى الاولى ان كانت من حيث ان المدلول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من
حيث انه جزئه تضمنية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لازم له التزامية وحيث اعتبرنا فى الحد قيد الحيثية التعليلية
وتركناها فى التقسيم استقام الحد وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ لا جدوى فى اعتبارها اذ
يصدق على الدلالة المفيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايض بكونها دلالة على جزئه او لازمه حيث يكون
جزء او لازما ايض لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدها الا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز توارد ها على محل واحد فيلتزم بخروج مثل
هذه الدلالة عن الحدود الثلثة ولا باس به مع دخولها فى التقسيم لان الغرض تحديد الدلالات التى يصح الاستعمال بحسبها
والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على تقسيم الاول بان الحصر
لا يكون ح عقليا وانه المقصود وربما تفصى بعضهم باعتبار قيد الحيثية فى غير القسم الاخير وتركها فيه زعما منه انه لا حاجة
اليها فى صحة التعريف بعد اخذها فى القسمين الاولين وضعفه ظ لورود الاشكال عليه بصدق حده عليهما فى الفرض الاتى و
على التعريف الثانى بانه ينتقض كل قسم بكل من قسميه فيما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء واللازم او باحدهما فيما
اذا كان مشتركا بين الكل والجزء او الملزوم واللازم وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار
الارادة واللفظ حين يراد منه معناه المطابقى لا يراد منه معناه التضمنى فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلامة
عن المحقق الطوسى وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل فيه لظهور ان مطلق الدلالة
على المعنى لا تتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه وانه اراد بالارادة والدلالة فى قوله لا يراد معناه التضمنى وقوله يدل على
معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فيرجع كلامه فى التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية مطابقة ان كان المعنى تمام ما
وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزئه والتزام ان كان خارجا لازما له ولا خفاء فى ورود الاشكال عليه ايض لان المشترك
المذكور اذا استعمل فى احد معنييه من الجزء واللازم بالوضع او العلاقة صدق عليه ايض حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة مع ما
فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعنى الدلالة التى يكون
لوضع اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلث فى اطلاق واحد كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق
فجعلوا دلالته على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه لكونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل

اى ان العلل المقتضية اذا اجتمعت فى محل واحد ... [illegible]

والاردان دلالة واحدة لا تستند الى العلل عديدة بل اما ان تستند الى واحدة منها او الحدث او المجموع الملتئم من اثنين منها او الثلثة اذا اجتمعت وان العلل متى اجتمعت صارت علة واحدة فتجتمع عن كونها علة استقلالية واما اذا قلنا بانها معرفات فاى علامات للمعانى فيجوز ان يجتمع عديد منها على معلول واحد فلا يضر اعتبار علية واحدة بل يبقى على صفة تعدد دلالة العلم ان تقول العلل العلامات على العلل الاعدادية للعلم بالشئ فلا يجوز ان يستند العلم الى الواحد منها او المجموع منها ح

او المجموع

المعاصر وجه الجواب بتوجيه آخر واطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة
دلالته عليه المطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا لدلالته
على الكل مطابقة وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعا لدلالته الملزوم مطابقة والدلالة المطابقية كما تتوقف على
الارادة وهي لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فلا تتصادق الحدود على دلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب ما
لا يلايم ذلك تعسف في تاويله فحمل قوله لا يراد معناه التضمني على معنى لا يراد معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة
مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد ولا يخفى
ما في هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحد اذ القيود التي اعتبرها مما لا يساعد عليها لفظ الحد ما لم يعتبر فيه قيد
الحيثية ومع ذلك يبطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المعنى
ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من تصوره تصور غيره وان اعتبر بالمعنى
الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم انه ليس غيره والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه جزء
واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل او الملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف اليه
وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور الثلثة
وهو معناه المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها
فيتحقق التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصول لانه
ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا بها بل
يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كدلالة ضرب بدون الفاعل على الايلام واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن التفات
النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى
لكونه نسبة بينهما والسامع ينتقل الى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للافظ من حيث اقتضاء الوضع
له والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فالسامع عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث
انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال
وفيه نظر لان هذا المجيب ان بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له و
هو احد طرفي النسبة فلا بد من الالتفات اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الالتفات الى المعنى قبل تذكر الوضع
كالالتفات اليه بعده في كونه ماخوذا من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث فسرها بالالتفات الى المعنى من حيث
كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المتعلقة بها لتذكر الوضع والارادة المتعلقة بها بعده من الوضع فرق بينهما عليه و
ان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث
وهو لا يجدي لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى
من حيث كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل
سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في الالفاظ المتداولة نعم لا بد
في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب وهو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال
من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني انا نفسر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ
متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع
الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما لا يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية
واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر
الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تفسير التضمن الرابع
ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية الصرفة اذ يبعد ان يكون هيئة ضرب زيد
عاريا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل والموضوع
المركب انما يدل على اجزائه بالاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل بالمفهومية فلو اعتبرت النسبة في
مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لا يقال العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء
معناه لانا نقول فينتقض ح طرد الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معانيها
وهي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه

المذكور على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل في المورد في المقام لا يختص به كما مرّ وثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار و | الاشكال الخ
الوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة والجواب عنها اما عن الاول فبان الذوق والتبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد
المدّعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه
مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهومية فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة
مطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا استقلالا
واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه
التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى المطابقي فظ واما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب
في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا مح وان
لم يكن من ذاتياته فلا بدّ وان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف
بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منها وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعدة الحدّ المعروف عليه غير
مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة والضماير والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان
منشأ لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة الخامس ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل
معين في القصد ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند
المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته
على جزئه اعني الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق
الا انه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخ من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر
الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعقبه
ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان لا يساعد به بل التحقيق عندي في الجواب ان يق تصور النسبة انما
يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره
بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر
انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه
التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البواقي ايض وكذلك يندفع ايض اشكال يمكن ايراده في الحرف تقريره ان
الحروف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعة لمعان الية ملحوظ بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع
تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يدل على الابتداء باعتبار
كونه الة لملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما
تنافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك
المعاني الاجمالية وظ ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة
قلت لا تغاير بين المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما تستدعي
تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق **تنبيه** قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة
وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال
الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظ لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان
تصورا تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصورها على تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم
استناده بهذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء
في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود
من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه ينتقض حصر
الاقسام ح بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا على ما
فسروها به مع انها ليست باحد اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر او يقتصر على الوجه الاول
لان التضمن بالمعنى الذي ذكروه داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الالتزام
باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل بل يعتبر اللزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما
اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكلوا عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور

هذا مبني على حمل السبق على السبق الزماني كما هو الظاهر منه في المقام واعلم ان الجزء مقدم على الكل طبعا وهو لا يستلزم سبق تصوره على تصور الكل منه

بينها

فيها واجيب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا ريب انها حينئذ لازمة للفظ ومطردة واورد عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة
قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ حين مقارنته للقرينة او حال وجود
القرينة فاللزوم ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان اشتغلت بدونها نظرا
نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم حينئذ انما هو المجموع المركب
من المجاز والقرينة او مقارنتها له على حذو قولهم في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال
هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير وهو ان الدال هو اللفظ
بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف وقضية الشرطية خروج
الشرط بل الدال انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او
ما دام كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع
لها الحركة والجهة فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال
هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعترض على تقدير اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك
المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذبه وجوابه ان الشرط ليس فهم المقارنة بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا
تتحقق الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك لفظ اسد ولفظ يرمي لا يوجب الانتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما
للاخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الانتقال ولا ريب في اعتباره
فظهر بما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة القرائن هل هو مدلول التزامي
للفظ مطلقا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل بتميم فالمطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول المجاز واما التضمن فان
فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او باعم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البواقي في
الالتزام على ما مر الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي فان
اريد الاول لم ينحصر الاقسام في الثلاثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز
بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم
منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق
الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على ما مر ولو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة
اذ لا يصح التجوز بالنسبة الى جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حدي
التضمن والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية وقد تفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه
والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا فالمجاز بانواعه
من المطابقة ويثبت لها التضمن والالتزام كالحقيقة ثم كنا على الحدود المذكورة للدلالات اشكال ودفع اما الاشكال فبيانه ان
المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلاثة لخروج لوازم
المركبات منه كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتاخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستندة
الى وضع اللفظ فهي لفظية وضعية كذلك لكن يمكن ادخالها حينئذ في المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها عنها بالاعتبار المذكور غير
قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسامه لا حصره فيها بجميع الاعتبارات الطارية عليه وان كان الثاني لزم ان يكون
دلالة المركبات على تمام معاني بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبا[ر]
بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالتها عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة و
تضمنا وهو محال واما الدفع فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من الاطلاق ولا نسلم انه يصدق على
الفرض المذكور كل من حدي المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه حد المطابقة
فلما مر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه
حد التضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة عليه اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن
ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا
وان كان جزءا من مركب والا جاز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات لا
وضع لها مغايرا لوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا اشكال في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا
اشكال لاختلاف الحيثية فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد بجزء منه

الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظ الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد
بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي ان جزء لفظه للانسان خ
يدل على جزء معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول ان اعتبروا التقسيم للفظ مقيسا الى معنى
واحد وفسروا الموصولة به واعتبروا قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ
اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور والا فلا فائدة في اعتبار القصد
والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ولو بحسب
استعمال اخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ
الدال بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم يقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب
على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يستقيم على القولين لصدقه على المركبات التي لا يقصد
بها معانيها اصلا ككلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجبي
فقد سلم عما عدا المناقشة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح لكن يرد عليه وعلى الحدين السابقين انه يلزم ان
يكون نحو ضارب ومخرج مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى على ما تقرر عندهم ولا يعدان الا مفردا وهذا الاشكال
مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزايد كما هو الظ دون الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ بانضمام الحركة
والسكون والحرف الزايد اليه فانها حينئذ لا تكون لفظا قطعا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية طارية عليه كجهره وهمسه و
ان لا يكون السكون مجرد عدم الحركة بل امر وجودي يستلزم ذلك المعنى العدمي وذلك لانهما تسمع مع الحروف ابتداء وما يكون كذلك يكون
صوتا او لفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف
الزايد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظ واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون
جزء منه نعم قد يقال على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي في كونها جزءا من اللفظ فان جزء الشيء لا يكون من جنسه كما في
العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور ان المراد بالجزء الجزء المرتب في السمع ولا ترتيب بين
المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا ان يقال لا اشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه
على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا ورجل وضربه وهند لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب في
مثلها تعسف وبالتاكيد اللفظي اذا اخذ مع مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعا واما
اذا اعتبرت دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقية كما هو الظ وان
حمل على الاعم منها ومن التضمنية اتجه النقض بالتاكيد في البسايط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقة المنطقيين
واما حدهما على طريق النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه واراد بالوحدة
الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب وهندي لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما
لانهما يعدان عرفا مركبين من كلمتين واعترض عليه بلفظ انشاء فانه مركب من لفظ ان وشاء ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب بان
العبرة في تحقق التركيب اعتبار حال الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك فان قلت الفتحة التي في
اخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققه من اعتبارها ولو تقديرا لحال الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات
فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة شاء للفعلية وليست كذلك لانها قد تاتي اسما معربا
مع عدم اختصاص مورد النقض بها لجريانه في مثل انطباق والخشاب وياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها المحدود باللفظ
الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعد اختيار الاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ
المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور الثاني ان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى
والجواب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء المحدود ولوازمه وهذا
ظ **فصل** قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مطلقا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل او انه في قولك زيد ضرب خبر اذا
لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما
يرجع هذا كسابقه الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما لو اطلق واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ
اذا اريدت به شخصه ففي صحته بدون تاويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة
الفساد الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر

الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او اللافظ او مع السامع
والوجه ظ ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد ان دلالة اللفظ على ارادة اللافظ منه عقلية فظ الفساد اذ لا ملازمة ولا
اطراد كما هو شان العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية فممنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا
يستلزم تصور نوعه او صنفه واما في الصورة الثانية فلظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا مما لا ننكر
عليه اللهم الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والاطلاق ان يقال دير متكلم ويرز قائم لدلالتهما على
اللافظ الموصوف بتلك الصفتين وفساده مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما تستفاد من اللفظ بواسطة قراين مقامية
او مقالية كما في المجاز فان قولك اسم او فعل او مبتدا او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد او ضرب مثلا نفس اللفظ دون المسمى
والمعنى ولهذا نجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظرا الى
وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقول به في باب المجاز على ما سيأتي الا انه يجوز ان يكون الدال
على اللفظ في قولك زيد مبتدا مثلا مقدرا او يكون الغرض من ذكر زيد تعيين المشار اليه فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا
اللفظ مبتدا لا انا نقول هذا تعسف ظ والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام المذكور هو المبتدا والدال دون المقدر وزعم
العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة لم تنشا عن وضع قصدي ليلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشات من الاصطلاح
والاتفاق حيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد انهم اتفقوا اولا على هذا الاستعمال ثم
صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق ثم انه زال بعد وقوع
الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة
الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في البعض المتفق عليه على وجه ينشا منه وضع نوعي مع بعده جدا مما لم يساعد عليه وجدان
ولا برهان فانقدح مما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبعية والوضعية
الا ان تفسر العقلية بما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها وكذا ينقدح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة و
المجاز لخروجها عن حد الحقيقة وهو ظ وكذا عن المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي تكون بين
المعنى الحقيقي والمستعمل فيه كما يفصح عنه كلماتهم وظ انها غير متحققة في المقام **فصل** حكي عن سليمان بن عباد الصيمري القول بان دلالة
الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية للزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والا لزم
الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من تاخر عنه وانكره الاكثرون فجعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية
واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر
والتالي بط لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف والحق ان
مستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المنكرون
من ان ارادة الواضع مرجحة فهو بظاهره مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان يشترك الضدان
في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق
ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلى من
ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع
النقل والهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس او ادعى ذلك
بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يقم دليل عليه ظاهرا الا انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع
هو الله تع او ان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تعالى
وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد بالقراين وذهب ابو اسحق الاسفرايني
الى ان القدر الضروري يعني المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تع والباقي من البشر احتج الاولون بامرين الاول قوله تع وعلم
ادم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسماء اما معناها الاصلي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها و
التعليم فرع الوضع او معناها العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعه لها بتقريب ما مر وعلى وضعه لهما لتعسر اداء
المراد بها غالبا بدونهما ولعدم قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي باطل لتاخره عن ورود الاية وحملها
على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جميع
الوصف المعرف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات
الحقايق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تع لا يلزم كونه تع واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول

مانه مجاز فى التعليم والثانى بانه يوجب التجوز فى التعليق او فى مورده او التقدير على التقادير فهو خروج عن الظاهر من غير قرينة فتدبر والضمير فى
عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تعم انبئونى باسماء هؤلاء والثالث باصالة عدم سبق الحادث الثانى قوله تعم واختلاف السنتكم
وجه الدلالة انه تعم جعل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلاف بيّن بحيث يصلح لان يفرد من بين الجوارح
بالذكر مع ان الاختلاف فى غيره اشد واظهر بل المراد اختلاف اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية او فى الاضافة او بتقديرها مضافا
او ظرفا وانما يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون الاختلاف للغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع
لها بل يكفى فيه اقدار عباده على ذلك بل هو احرى بان يكون اية احتج اصحاب ابى هاشم بقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تعم لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان المتبادر من
الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعم الى الانام فلا ينافى سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون
البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضرورى والاول لا ينفك
عن الثانى فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به احتج ابو اسحق على ان القدر المحتاج اليه
فى الاصطلاح من الله تعم انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر فى الالفاظ
لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقراين الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة **فصل** الجمهور على ان
المجاز موضوع بالوضع التاويلى التعيينى النوعى وان صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وخالف فى ذلك شرذمة
فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التى احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غلطا وهو غلط لا يلتزم
به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التى ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهى وبين غيرها فاقتصر فى
الاول على القدر المنقول دون الثانى فان اراد ان اللفظ فى الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها
علاقة معتبرة فحصرهم المعول فيه عندهم على الاستقراء فله وجه ان ثبت منهم فى مقام حصر والا فضعفه ظ ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة
تنتهى الى الخمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقى اليها وهى المشابهة اما بالاشتراك فى الشكل كالفرس للصورة
المنقوشة او الجسم المعمول على هيئته او فى صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر وكونه
فانه لا يصح وان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصلى كالعنب للعصير وانه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزءا كالاصابع
للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة واشترطوا فى هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح
اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسن للانف او اخص
منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغيث او مشروطا به كاطلاق
الايمان على الصلوة فى قوله تعم وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قيل وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظروفا له كالنهر
لمائه وعكسه كعكسه وكونهما فى محل واحد كالحيوة للعلم والمجاورة فى الخارج فى محلين او خيرين ومثل باطلاق السلطان على الوزير او فى
الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين فى التصور كما فى قوله تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم او فى الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة انتم ومرجعها الى التعبير عن الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى جنبه كاطلاق الطبخ على
الخياطة فى قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا ومن حصر العلاقة فى الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال
الصورى علاقة المشاكلة وبالاتصال المعنوى البواقى ومنهم من جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة فى الخيال لان خياطة الجبة
والقميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها فى خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ فى خياله جاز ان يعبر عنها ورد على من
جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة فى الذكر بان الاكثر لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله
ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون فى عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثانى بان المراد بالمجاورة
ما ينافى المجاورة الثانية وهى حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندى ان هذه العلاقة التى قبلها مما لا عبرة بهما فان اطلاق احد
الضدين على الاخر ليس للمجاورة فى الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة بل اما لعلاقة التضاد
او لغيرها من العلاقات وان كون الشئ فرد المفهوم احد الضدين يصح تنزيله منزلة كونه فردا لمفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له
قصدا الى التمليح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما
ذكروا والعلاقة هى التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او
للمشابهة ومنها اطلاق السيئة على مجازاة السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة
الثانية لانها من شانها ان تكون سيئة وان عرضت عنها بالعرض كما فى اطلاق المسكر على الخمر المراق وان يكون لعلاقة السببية ود
المسببية حيث انها مسببة عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها لما مر من انها غير ملحوظة فى الملاحظة

بل العلاقة

بل لعلاقة الاشتراك فى المطلوبية وتحقيقه ان السامع ينزل ماهو مطلوب عنده واقعا من الجبة والقميص منزلة ما فرضه السائل مطلوبا له
من الشئ المطعوم الذى واعده على بذله بدليل نسبة الطبخ اليه فهو يدعى اتحادهما فى الجنس قصدا الى الزام المخاطب على حسب ما التزم به وعلى هذا
فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك فى وصف المطلوبية وهى وان كانت فى نفسها ضعيفة لكنها تقوى بالنكتة
المذكورة اعنى ترتب الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل نسبة النقض الى العهد فتكون استعارة تخييلية
واعلم ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال ولم اقف على من تنبه لذلك وهى ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى اخر لا يكون بينهما
فى نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات تحققها فيهما كما مر فى اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها
فى المعنى الاخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرير علقة يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصية
فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة على حد ومامر
ولهذا ترى ان التجوز قد يصح فى لفظ ولا يصح فى مرادفه كما فى الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد يرادفها ولا يطلق عليه واما ما يتخيل
من ان المجاز قد يصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة فى بعض الموارد بدونها ويجعل منه التجوز فى جملة من معانى الحروف
حيث لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعفه مما قررناه مضافا الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة فى صحة
المجاز وان لزم مخالفتهم على الاول فى عدم اختصاص العلاقة المعتبرة بتحققها بين المعنيين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر لم يبالغوا فى
فى حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه منهم على ان المعتبر فى العلاقة انما هو تحقق المناسبة التى يجوز
الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر وان الوجوه المذكورة من مظانها وهذا هو التحقيق الذى ينبغى تنزيل كلماتهم عليه
واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدى عما نقلوه
ففى غاية السقوط للقطع بان ليس هناك نقل ينتهى الى الواضع ولا ادعاه احد وانما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض
الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها فى موضع مناسبة المشابهة وفى اخر مناسبة السببية
الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات
بخصوصها كما نسبه التفتازانى اليهم مدعيا عليه الوفاق فمجرد الاستعمال لا يساعدهم على ذلك وليس لهم مستند سواه على انه لو اعتبر
هذه الانواع على الخصوص فان كان على الاطلاق لزم الاطراد والضرورة قاضية بعدمه واما ما اعتذر به عنه بعضهم من ان عدم
الاطراد فى بعض الموارد لمانع خارجى كنصهم بالمنع او لخصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع فى مثل الصورة الممنوعة بتلك العلائق
فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والضبط لها على
الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصة اقل منها فهى بالنص عليها اولى واما
الاخيران فلان الغرض اطلاق الوضع والرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى وان
اعتبرها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الاخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغو تركها
وان اعتبرها فى الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققنا ان المعتبر فى العلاقة المصححة للتجوز هى المناسبة
التى يقبلها الطبع سواء وجدت فى ضمن احدى العلاقات المذكورة او فى غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة
لا يقال فعلى هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة
ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك فى جوازه ثم المدار فى الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا
يرى ان بعض المجازات المعتبرة فى اللغة العربية لا يستحسن فى مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلائق المعروفة انما تعتبر اذا كانت
بين المعنى المجازى وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازى اخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين
المعنى الحقيقى فتعتبر من هذه الحيثية وهذا نراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع او الرخصة على
الاعتداد بمثل تلك العلاقة لبعدها عن الاعتبار تنبيه التحقيق عندى انه لا حاجة فى المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعى مبنى
على المسامحة والتاويل فى الوضع الاصلى حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال فى بعضها مما
يوجب تاكد العلاقة او تعميم مواردها فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس فى الحسن
والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا فى الاستعارة ظ وفى غيرها لا يخلو من نوع خفاء
ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عربية اذ يكفى فى التسمية توقفها على اوضاع عربية وابتنائها عليها وكذلك نسبة المجاز
الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل** قد عرفت ان المجاز قد تكون علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان
على تسمية النوع الاول استعارة والثانى مجازا مرسلا وفى المقامين ابحاث يناسب المقام ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان
الاستعارة مجاز لغوى بمعنى ان التصرف فى امر لغوى بدليل انها موضوعة للمشبه به لا المشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت

فى المشبه ضرورة ان المراد بقولنا اسد يرمى انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالف فى ذلك شرذمة فجعلوها مجازا
عقليا بمعنى ان التصرف فى امر عقلى واحتجوا بانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهى مستعملة فيما وضعت
له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به لا توجب دخوله فيه حقيقة فلا تكون
مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا وادعى
ان الاسد اتجه مقالة الجمهور لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقى لا الادعائى وان
اطلق واريد به معناه الحقيقى اعنى طبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها
وتحققها فى ضمنه على حد يتقيدها بخصوصية الفردية عند ارادتها فى ضمن الفرد الحقيقى اتجه مقالة البعض من ان لفظ الاسد
مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجودها فى ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز فى لفظ الاسد
لانه موضوع للماهية من حيث هى نعم يوجبه فى التنوين حيث تكون للتنكير لانها موضوعة لتقييد مدخولها بافرادها الواقعية
على البدلية لا الادعائية ولو اعمل هذا التصرف فى تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز فى التنوين ايضا ولا خفاء فى صحة الاستعمال على
الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى فى كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما اذا حمل عليه كما فى قولك زيد
اسد او علمته اسدا او نحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا فى الاستعارة
ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون فى الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركنى التشبيه منه اعنى الوجه والاداة
فيقرب من الاستعارة ويلوح من دلايل الاعجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد
دم الاسد الهزبر خضابه وبين غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثانى تشبيها واختار التفتازانى ان الاسد
فى المثال المذكور استعارة لانه مستعمل فى الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به الجر حرف
كما فى قوله اسد على وفى الحروب نعامة والمعنى مجترى على اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
اسد مستعملا فى معناه الحقيقى ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان
الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به فى مقام اخر فلا يكون فى تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى
الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا والتحقيق انه ان كان زيد فى المثال المذكور هو المشبه
فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما
ما عللوا به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشىء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد
زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه ح استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذا الخيط
الابيض فى قوله تعـ حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر وللشىء
الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعى تكلفا لا حاجة اليه
حتى انهم حملوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه فى الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه فى الخيط الاسود
بسواد اخر الليل فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سائر اركانه والاستعارة
بحمل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل فى الاسناد لاجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها
وهو على بعده ينطرق فى كثير من اقسام الاستعارة والاخير اقربها بالنسبة الى المواضع التى يقصد فيها المبالغة وما قيل فى
دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقى ينافى حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافى الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى
اذ دعوى ان زيدا قد بلغ فى الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقى مما لا غبار عليه واما المعنى الثانى فغير بعيد فى
نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققى علم البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه فى
جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة فى الاعلام الشخصية لان العلمية تنافى الجنسية الا ان يشتمل على نوع وصفية كحاتم
ووجهه التفتازانى بما حاصله ان المستعير يتاول فى وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد
كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذى هو الحيوان المخصوص
والرجل المعروف من قبيلة طى والفرد الغير المتعارف الذى هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله فى الفرد الغير المتعارف
استعمال له فى غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويؤيده من كلامهم ما ذكروه فى تقسيم الاستعارة من انها ان
كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة فى العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل
المذكور ولكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية
ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص باستعمال لفظ المشبه به فى المشبه على

دعوى دخوله فيه فيخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة
من انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان
هذا النوع من العلاقة اعني المشابهة لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعا المذكور ففساده ظ لان علاقة المشابهة لا تنقص عن ساير العلاقات
في حصول المناسبة المصححة للاستعمال بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة
من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الاخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا الى
الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة و
الارتباط بها فهي اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة
بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بادعاء المذكور نعم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المقام مقام مبالغة على ما
عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتاتى فيه نعم
وذلك في قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها ان يكون تشبيها بتقدير سابق كانه لكنه بعيد كما مر الثاني ان
يكون استعارة للمرئي بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظ من مقام
المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم
فيكون استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على خمسة وليس المشبه في شيء من هذه الصور داخلا في المشبه به اما في الثلثة
الاول فظ واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في
حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ
بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا لا استعارة
كما مر وايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا
الا ان يراد بهما ما يتعارف اطلاق اللفظ عليهما مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة
المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده ظ اذ لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور
لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية
كما اذا اطلق المنية على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص السبع لها من الانشاب والاظفار ونحوهما
فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللفظي لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها ورده غيره بالقطع
بان لفظ المنية لم تطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا وظني ان
السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان
فيكون مجازا لا غير والذي ينبه على انه اراد ذلك دعويه الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد
والقوم لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا
يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها حقيقة
ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون
استعارة تصريحية كما في قوله تع ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل نزل ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني
قرينة على التنزيل الاول تتمة المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب وحده استعمال
المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية ايض كقولهم للمتردد
في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من يقدم رجلا ويؤخر اخرى عادة من التردد وعدم ثبات الرأي
فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حالة اقبال المخاطب المتردد على الامر
تارة وادباره عنه اخرى بحالة من يتردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتداني الى
المقصود تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايض ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا
القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك العضدي
فانكر المجاز المركب راسا وخصه بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع
والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يبتني على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته
كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع
فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدلول المفردات المشتملة على النسبة كما ان المراد

مثله ذلك الانشاب في المثال الاول فان المراد به الحلول والتعلق ولك ان تجعل انشاب الاظفار مجازا مرسلا في الحلول والتعلق كما في [illegible] على بعض الوجوه منه

باللفظ المركب

باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ المفرد فى غير
معناه الاصلى اذا كان بينه وبين معناه الاصلى علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب فى غير معناه الاصلى اذا كان بينهما
علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل فى غير معناه الاصلى مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفى فى مجازية المركب
استعماله فى غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفى فى كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموا به من ان المركبات
موضوعة بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففساده ظ اذ بعد وضع المفردات اعنى الطرفين والنسبة لا حاجة الى
وضع المركب لحصول المقصود بدونه فان وضع الطرفين لطرفى الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها
للواقع وكشفها عنه كاف فى افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة تمس الى وضع المركب وايض لو كان المركب من الطرفين والاسناد
موضوعا بازاء المركب من مداليلها لدل كل جملة خبرية بحسب وضعها على الاخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلا كما ذكرناه واخرى
اجمالا كما ذكروه وعلى قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها
موضوعة لمجرد النسبة والربط والمجموع المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور ولكنه مع فساده فى نفسه بشهادة
الوجدان على خلافه ومخالفته لظاهر كلماتهم بل صريحها غير مجد فى المقام اذ لم يقصدوا بالتجوز فى المركب التجوز فى مثل هذا المعنى ثم ان
العلامة التفتازانى قطع بان المفردات فى المجاز المركب مستعملة فى معانيها الاصلية والتجوز انما هو فى استعمال المركب ووافقه المحقق
الشريف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة فى معانيها المجازية نظرا الى انتفاء التقديم والتاخير والرجل مثلا هناك هذا ما وقفت
عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيهما من الضعف لان اللفظ فى اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا فى معنييه على ما سيأتى فى تحقيق الكلام
فيه سواء كانا افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما لو قيل عبد الله واريد به مسماه باعتبار معناه
التركيبى ورجل اخر باعتبار معناه الاضافى او مجازيين كما فى المقام على الوجه الثانى او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما فى ثانيها
على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد فى الجميع على ان كلامهم لا يبتنى على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال او ظهوره كما لا يخفى
وهو اظهر فسادا من القول بالجواز بل التحقيق ان مفردات المجاز المركب غير مستعملة فى شىء من معانيها لا الحقيقية ولا المجازية وانما
المستعمل هو المجموع وما يسبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع فى صحيح الاستعمال الا والمراد به اما معناه الحقيقى او المجازى فانما
يتجه اذا كان اللفظ المفرد يبقى على افراده واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يتجرد عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصور
الحكاية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة فى معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد
وظاهر ان صحة المجاز المركب لا يتوقف عليه وقول المحقق الشريف فى المثالين المذكورين ولا تجوز فى الهيئة التركيبية لان اسناد
التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيما عبر عن التردد ظاهر الفساد لان الاسناد اللفظى فى تقدم وتاخر موضوع لاسناد المعنى الذى فى المثال المذكور ح
اريد من حدث التقدم والتاخر الى المخاطب لا الاسناد حدث تاخر اليه ما اريد من المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك على تقدير صحته لا
يكون الا مجازا ولو اعتبر التجوز فى تقدم وتاخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها ويشبه ان تكون كلماتهم
هذه ناشئة من الخلط بين المجاز المركب والكناية المركبة لتقاربهما فى المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى يستعمل تارة
باعتبار التركيب فى معنى قولنا اراك مترددا بحيث لا يراد به الا هذا المعنى وظ ان هذا المعنى غير معناه الاصلى فيكون مجازا لا محالة وليس شىء
من مفرداته مستعملا فى معنى وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى فيراد به معانى مفرداته حقيقة او مجازا لينتقل منها الى
لازمها وهو اسناد التردد الى المخاطب فيكون ح كناية وكذلك قولك هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد
بها كونه جوادا فيكون ح مجازا مركبا وقد تطلق ويراد به معناها لينتقل منه الى لازمه وهو كونه جوادا فح يكون كناية وذلك ان تعتبر
الوجهين فى جانب المحمول فان المجاز المركب على ما يساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات التامة فما ذكروه من ان المفردات فى المثال الجهتين ح
المذكور مستعملة فى معانيها انما يتم على التقدير الثانى وما ذكروه من ان المجموع مستعمل فى معنى اراك مترددا انما يتم على التقدير الاول
ثم اعلم ان محققى علماء البيان جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها
عن حد الحقيقة لكونها مستعملة فى غير ما وضعت له وعن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له
وعدمه فيها فالمراد بطويل النجاد وكثير الرماد طويل القامة والجواد مع جواز ارادة معناها الاصلى ايض ووجهه التفتازانى بان المراد
جوازه من حيث كونه كناية وان امتنع من حيث خصوص المادة كما فى قوله تع ليس كمثله شىء اذا جعلناه كناية من قبيل قولهم مثلك لا
يبخل على ما صرح به صاحب الكشاف وايض كثيرا ما تخلو الكناية عن ارادة المعنى الحقيقى كما فى فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن
له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكى حيث جعل المراد فى الكناية معنى اللفظ مع لازمه اقول والتحقيق ان الكناية تقع على انحاء الاول
ان يستعمل اللفظ فى الملزوم لينتقل منه الى اللازم او اللفظ المستعمل كك فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة

وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت فى معناها الحقيقى بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد
حقيقية لينتقل منه الى لازم معناه اعنى كونه جوادا كان اللفظ لا محالة لانه لم يستعمل الا فيما وضع له وقصد الانتقال منه الى لازمه غير
مخل بذلك وان استعملت فى صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم التجوز فى الاسناد لانه
لم يوضع لصورة الاخبار بل الحقيقة فيكون اللفظ باعتباره مجازا وعلى التقديرين تكون الكناية فى المركب ويمكن ان يجعل المحمول حقيقة
فى المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بذكر ملزومه ولفظ كثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن انما جئ به لينتقل منه
الى المحمول الحقيقى اعنى الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية فى المفرد اعنى المحمول وعلى التقادير يكون اللفظ مستعملا فى الملزوم للانتقال الى
اللازم فكل منهما مراد منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد فى الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا
قطعا كما مر الثانى ان يستعمل اللفظ فى لازم معنا بقرينة خفية وامارة ضعيفة فى موارد يتسامح فيها فى الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الايهام
والاشارة حتى ان المستعمل قد تدعوه الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامع فى تنزيل كلامه ولو فسر
الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصراحة فى قرينته او الظهور المعتد به ويصح تثليث
الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتثنيتها بالنسبة الى هذا العلم اذ لا عبرة فى مقام الاستدلال
بمثل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ فى معنا او فى لازمه مع نصب امارة موجبة لتردد السامع بينهما تنبيها على ان ارادة كل
منهما مناسب للمقام وهذا فى غير المشترك انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافؤ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه
عليه مصير بعضهم الى التوقف فى المجاز المشهور واما على القول بان عدم ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل
اللفظ فى احد معانيه المتكافئة فى الظهور حقيقية كانت او مجازية او مختلفة وينبه بقرينة خفية يعول عليها فى مقام التسامح
الى التمكن من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية وينبه بقرينة حالية او مقالية على
ان المعنى الاخر ايضا مناسب للمقام وهذا النوع متداول فى الاستعمال هذا واما ما ذكروه من ان لفظ الكناية مستعمل فى اللازم مع
الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبنى على القول بجواز استعمال اللفظ فى معنييه وهو باطل عندنا على ما ياتى بيانه نعم واما
الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير مستقيم لان القرائن التى توجد فى المجاز غالبا انما
تساعد على ارادته دون نفى ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رايت اسدا يرمى او فى الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافى
ارادة الحقيقة ايضا بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول وفى الاجام على الثانى **تذنيب** الحق ان النسبة الخبرية اللفظية
موضوعة بازاء النسبة الذهنية الماخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارائتها له سواء طابقته او لا علم بها او لا بشهادة التبادر و
ليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها فى الاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة الواقعية وليس فى صحة ذلك
دلالة عليه ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط
او مع الواقع لما مر من قضية التبادر نعم تدل على المطابقة للاعتقاد بالالتزام فاعلم ايضا ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق
والانبات ومنها ما معناه التسبب الاعدادى ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والا صفرار
ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاقسام كالسرور حيث يشترك بين القسمين الاولين فيختلف ما يتعلق باسناد هذه المصادر وما
يشتق منها بحسب اختلافها فى هذه المعانى فان المسند اليه الحقيقى فى القسم الاول هو الفاعل الموجد وفى الثانى السبب المعد وفى
الثالث المتصف والقابل وهكذا ولعدم فرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية فى قولك سرتنى رؤيتك
والطلوع الى الشمس فى قولك طلعت الشمس مجاز عقلى كاسناد الانبات الى الربيع ومنشاؤه عدم الفرق بين الفعل والفاعل
باعتبار معناهما اللغوى وبينهما باعتبار معناهما الاصطلاحى فان الفعل الاصطلاحى قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان
يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحى حقيقة ما يكون قابله دون فاعله اللغوى وهكذا ثم اعلم ان فى مثل قولهم انبت
الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازمه من اسناد الانبات اليه فيكون
الربيع ح استعارة بالكناية ويكون الانبات او اسناده اليه استعارة تخييلية ولا تجوز ح فيه الا فى طرفى الاسناد واما
فى الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقى على ما مر ولا يلزم الكذب لابتنائه على التاويل فى احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتنى
على التاويل الثانى ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعداديا له وح يكون المجاز
عقليا حيث اعطى ما ليس بفاعل حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تاويل هنا فى نفس
الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان ينزل تسببه الاعدادى منزلة التسبب الفاعلى فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وح يكون
الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع فى مثل انبت للتعلق بالسبب الاعدادى بل الفاعلى هكذا ينبغى تحقيق المقام **فصل**
لا ريب فى ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة

لا تستلزم

لاتستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له و هذا ظ واما عكسه ففيه قولان والظ ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان
المراد بالحقيقة والمجاز ما يتناول المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة اذ فائدته
الاستعمال في تراكيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم
اذ لا يجب ان يترتب على الشئ ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والخروج
عن ظاهر الاستعمال فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله تع وان الوضع ليس بالهامه لان قصد ما اتمامه
لا يترتب على الشئ راجع الى الجهل بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد
الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة النافي للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى
بالضرورة فاذا لم يكن هناك معنى يستعمل فيه لم يكن معنى يوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى في الواقع
لتحققهما بالنسبة الى الممتنعات فان قولنا الواحد ضعف الاثنين وان النقيضين يجوز ان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاسناد والا
لما صدق على المخبر به انه مخبر كاذب مع ان المعنى لا تحقق له الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما يتناول ذلك منعنا انتفاءه في المقام والجواب
ان ورود هذين الايرادين مبني على ان يكون الوجه في انتفاء التالي عدم تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس الملحوظ فيه الا انتفاء الحقيقة و
ذلك لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فمرجعه الى دعوى القطع بان هذين المركبين او هذين التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فاندفع
المحذوران ولا يمكن النقض باحداث الاستعمال في معناهما الحقيقي لان المقصود به الاستعمالات السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما
بل يجري في نظائرهما مما لا حصر له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع الوضع
فلا مجاز الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما في المسند او المسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا
جهة واحدة في الكل لا يختلف باختلافها عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت لمة الليل فان
التحقيق فيه ان اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على ساق ونظائره فلا يتجه فيه ذلك
اذ لا تجوز في شئ من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعارة تمثيلية على حد قولهم للمتردد
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمعناه ان الهيئة في قامت الحرب على ساق مثلا موضوعة للاسناد
الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فتكون مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه عليه ان يق لا نسلم ان
الهيئة موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل للاسناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعليته
ادعائية اذ لا يعقل من الاسناد الا معنى واحد وهو جار في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو له كما في انبت الربيع كان هناك
مجاز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة وظ ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان
اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية
اي في الربيع فللخصم ان يمنع صحة اعتباره في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم
تطرق التجوز الى الاسناد لكنه لا يجدي المستدل اذ بجواز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات
موضوع لافادة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعمل في مشابهه على طريق التمثيل وذلك بان شبه ثبات الحرب واستقرارها في
بصورة موهومة وهي قيامها على ساق فعبر عن المعنى الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استقام كلامه بناء على ما عليه جمع من ان المركبات
موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك وقد مر تحقيق الكلام
فيه واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام المقيد بقولنا على ساق في معنى الاشتداد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل
بلزوم توسط اجنبي بين اجزاء المركب لانه يتسامح به في المجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالقيام الثبات
او ما يقرب منه وبالساق الجانب ويكون المجموع كناية عن اشتدادها او يراد بالساق الشدة كما فسرها قوله تع يوم يكشف عن ساق فيكون
من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتنزيل الحرب منزلة الانسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب
من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق الكلام فيه وقس على ذلك الكلام في
نظائره الثاني ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقيق القلب ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تع مجازا فيتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر
بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة مط ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تع من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصود والاول
اظهر وكذا الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان
مجازا واورد عليه من وجهين الاول انهم اطلقوا رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت
رحمانا فانقدح قولكم انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر

اللغة او عدم الاطلاع لا يقتضي بعدم الوقوع واجيب عن الاولى بان الاطلاق المذكور مردود لو وقع بعد النقل وهجر المعنى الاول فلا يعتد به ثم هذا مبنى على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والتزامه بعيد اللهم الا ان يقال حصل هناك منع عرفي بحيث قبح اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعالى وهو بعد محل نظر واما ما يقال من ان الاطلاق المذكور تعنت في كفرهم فلا يصلح للجواب اذ لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقول التفتازاني بان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على زيد تعنتا فانه لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ الجلالة غير موضوع لزيد لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب ان يقال يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال وعن الثاني بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية ولا ان عدم الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا ويبقى الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسألة

فصل الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومنهم من اوجب وقوعه ومنهم من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او فيها وفيما يجري مجريها لا غير ضرورة ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع لغته وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيتناول النقل التعييني والارتجال فان حجة الموجبين لا تعين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلاثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه القول بالاحالة اليهما ثم المراد بالوجوب لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء ما يوجب شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان ما لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير الى امكانه على اصلهم المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن والحق وقوعه فيه ايضا لنا على امكانه عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة وعسعس في اقبل وادبر وظاهر انا نقلهم اذا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا فثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقضي بوقوعه في القرآن لوقوعها فيه حجة من اوجب وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنى والتالي باطل اما الملازمة فلان هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك بينهما وهو المقصود باللازم واما بطلانه فلان المسمى به ان كان نفس الذات فليس بمشترك وان كان صفة فهي في القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون امرا واحدا والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا بالذات وممكنا لاخرى وهو محال والجواب اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازاء احادها يوجب اوضاعا غير متناهية وهي على تقدير تحقق صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع تعقل امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيما زاد عليه سلمنا لكن المعاني انما لا تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كلياتها العالية او ما قرب منها فمتناهية وظاهر ان الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية كمراتب الاعداد ويمكن دفعه بان القدر الذي يصح معه الاستعمال منها متناه قطعا فيتم به ما اراده الخصم الا ان هذا لا يصحح ظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الاستعمال به من الالفاظ اقل من القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى منهج السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المنضجة الفساد لكنه ايضا مدفوع بما عرفت نعم يتجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها وقلة الالفاظ التي يصح الاستعمال بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع واما عن الثاني فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف في صفتي الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كما في سائر الصفات الاعتبارية اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب والامكان في منشأ الانتزاع مع ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه وهو اعم مما ادعاه المستدل احتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن وجوابه ان البيان ممكن بمعونة القرائن الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة داعية اليه حجة من منع وقوعه في القرآن انه لو كان مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تعالى والجواب ان المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرائن اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى وفجرنا الارض عيونا فلا يلزم التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته مضافا الى ان المشترك لا يخ من فائدة اجماليه والغرض قد يتعلق بها

واعلم انه

واعلم انه قد اشتهر ان المجاز يستدعى قرينتين احديهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من المعاني المجازية بخلاف
المشترك فانه انما يستدعى قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبنى على القول بان الكناية
قسيم للحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم والكناية استعماله في اللازم مع جواز ارادة
الملزوم معه فان المجاز يستدعى قرينتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى
الكناية وما سيأتي تحقيقه من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة في المقامين هي القرينة المعينة للمعنى
المراد والصرف يأتي فيهما من جهة المنع عن الجمع فصل الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث
منع من وقوعه وجعل ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة كالحيوان والماشي او اختلاف الصفات كالمنشي والكاتب او اختلاف
الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك واحتج بامرين احدهما ان احد الوضعين مغن عن الاخر لحصول المقصود وهو الافهام
به فيكون عبثا فيمتنع صدوره عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وهو محال للزوم تعريف
المعرف وتحصيل الحاصل والجواب اما عن الحمل المذكور فبانه تعسف ظاهر في كثير من الموارد يأبى عنه كلماتهم فلا وجه لان يرتكب من
غير ضرورة تلجئ اليه واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به
التوسعة في المحاورة وتيسير التفنن في المكالمة وموافقة الوزن والسجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك واما عن الثاني فبان
الوضع الثاني ليس محصلا لشخص التعريف الحاصل بالاول بل لمثله كما في الاسباب المتعددة ولا محذور فيه واعلم ان ما ذكرناه انما يتجه
بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي
اوردناه في معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ذلك ان يكون بحسب اصل
اللغة مع ان الاصل تأخر الحادث تتمة ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ اجلى ويدفعه
ان الحد يدل بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع واحد فلا يكون الدلالة
من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان الحكم ايجابا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل
يجب صحة وقوع احد المترادفين موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا حجر فيه اذا صح وافاد المقصود وذلك
معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب و
ذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم يعتبره في الاخر كما في الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك
بان ذا ترادف صاحب ولا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى
الاضافة وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلالة في تكبيرة الاحرام بمرادفه العجمي والتالي باطل اما
الملازمة فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما
موضع المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على صحته في مذهبه
وقد يجاب بان المنع لاختلاف اللغتين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو بدل اكبر باسم بمرادفه فصل يعرف كل من الحقيقة
والمجاز بعلامات ودلائل منها نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الريب في نقله كالتمسك بما لا دلالة فيه
على دعويه مع الاقتصار عليه وكذا الخبير بكل اصطلاح اذا اخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف واما عند التعارض فان امكن
الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع
الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او باكثرية اطلاع
نقلته او حذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما
يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل
ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث الامر والنهي والعام والخاص ولهذا تراهم يستندون في تلك
المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل منه
اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما
وهو باطل ومنها التبادر وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في
المعنى والسبق منه الى الفهم فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم يسبق معناه
المجازي الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ عن القرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد
النظر عنها لكونها لازمة له ومنهم من نفى تحقق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث
يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يخرجه عن تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقي لكون

النفس

عنه وتحصيل الحاصل بالنظر الى نفس الوضع
انا اعتبر ... الوضع حصول التعيين
فلا وبيان ان قضية ... فيلزم ... الترادف
الثاني في اللفظ ... التعيين المذكور ... اللفظ
[illegible]

النفس تنصرف عنه الى معنا المجازى بملاحظة شهرة الاطلاق عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولولاها الا ويمتنع مع قطع النظر عنها واسا نعم لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة فى المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة فى المجاز المشهور فان كلا من الشهرتين سبب للتبادر وقطع النظر عن كل منهما يقتضى عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة فى المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشى منها كما فى ساير الحقايق فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالبا بمراجعة الوجدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف فى الانتقال ولا حاجة الى العلم بسببه من التعيين او الغلبة بخلاف الشهرة فى المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز فلا بد من ملاحظتها ولولاها لا يتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا رجع العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة والغلبة وهذا مما لا مدفع له فالتحقيق ان يقال التبادر الذى نعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائى ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول ولا كذلك المعنى المجازى فى المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه متفرعا على معنى اخر ولهذا يجد الاثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة وغيرهما مما يبتنى على ملاحظة المعنى الحقيقى ولولاها لا مرتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يتجرد عن تلك الاثار كساير الحقايق وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من انكر الفرق بينهما ومما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين فى الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر فى المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفى المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف ان التبادر فى المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالات منها انه لو صحت علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة فى ان له لافظا لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالى يقضى ببطلان المقدم والجواب ان ذلك تبادر من التلفظ لا من اللفظ اعنى الملفوظ والمراد هنا هو الثانى لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على المدلول الاول مع ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل فى غير ما وضع له فلا ريب فى كونه مجازا مع انه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فلان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعانى فيكون متواطيا وقد فرض مشتركا وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعانى مجاز قطعا فيجب ان لا يتبادر والا انتقضت علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هناك انما هو كل واحد تماما يصدق عليه احد المعانى وهو غيره ولا ريب فى ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا يمتنع توقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا مانع بجواز ان تكون علامة الشى اخص منه وقس على ذلك الحال فى استعمال المشترك فى احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة ولك ان تمنع توقف دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين موردها ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا تبادر الغير انما يكون علامة المجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشاؤه العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه لا يقال فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فتكون العلامة ح خلافية لو قوع الخلاف فى الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها على ان الاصل يجوز انخرامه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب اطرادها فلا يصح ان تعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقيها الاجزء منها هذا فلو توقف العلم بعدم الوضع على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف على علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع فى موارد اطلاق اللفظ والتصفح فى مواضع استعماله كما اذا استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة تبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى لا يقال مجرد التبادر فى الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة خفية لازمة للفظ كما فى المجاز المشهور لانا نقول لما كان المدار فى اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا فمثل هذا الاحتمال لندرته لا يورث الوهن فيه فان الظن يلحق الشى بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم طرق اللغويين فى تميز المعانى الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر وظ ان هذا الاحتمال قل ان لا يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون اليه لما حصل لهم التميز فى معظم الالفاظ ولك ان تتمسك ايضا فى نفى القرينة باصالة عدمها لا يقال لم تكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن مقتضاه لقيام امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهى لا تتخلف لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس هو لا منها فصحة التخلف منظور فيها الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا اشكال ومن هنا يتبين ان الاصل فى التبادر ان يكون وضعيا فيبنى عليه الى ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة

فى ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة فى تلك الحقيقة وح لو صحت تلك العلامة لكان اللفظ حقيقة فى تلك الافراد ومجازا فى الحقيقة المطلقة
والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الا الحقيقة المطلقة وتبادر افرادها المتعارفة او الكاملة
ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى امور خارجة وبالجملة هناك امران ارادة الحقيقة وارادة كونها فى ضمن افراد مخصوصة واللفظ
انما يدل على الاول بالوضع والثانى انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له
فلو كان التبادر يقتضى الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر الى وضعه وهو خلاف الفرض وجوابه ان التبادر الذى هو علامة
الحقيقة هو التبادر الناشى عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بواسطة
دلالته عليه فلا اشكال ومنها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر من غير بناء على المسامحة والتاويل والاول علامة المجاز والثانى
علامة الحقيقة وانما اعتبرنا القيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى فى التاويل فى الكلمة او الاسناد او المسند
او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعى صحة ذلك من غير تاويل او اول الانسان كما لو حمل النفى للاثبات او بالعكس او
كما لو اريد بالحمار البليد وبالانسان النوع الكامل منه او المسند اليه بفرض حقيقته من حقيقة المحمول او مغايرتها فانه وان صح ذلك
كله لكنه لا يقتضى الحقيقة ولا المجاز وكذا اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب محقق ولا حقيقة
وذلك لان الاستعمال فيه مبنى على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال فان الظاهر من الاستعمال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه
المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقى حقيقة وعدمها والاصل فى الاستعمال الحقيقة
ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة اشكالات الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل فى الجزء او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والضاحك
فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذا العام اذا استعمل فى الخاص فان عدم صحة السلب محقق
ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتى اعنى ما يكون
مفاده الاتحاد فى الحقيقة فلا اشكال اذ يصح فى تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العام ليس
نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب فى انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم و
التحقيق عندى ان السلب بالحمل المتعارف معتبر فى المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب اى سلب المعنى الغير التاويلى
علامة الحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها فى الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه
من حيث الخصوصية اى باعتبار نفس المعنى كما مر وان كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتى كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق
عليه باعتباره وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعنى ما يكون مفاده مجرد الاتحاد فى الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه فى الجملة
واما صحة السلب فيصح ان يعتبر بالحمل الذاتى فتكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية وان تعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم
فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا واما ان اعتبرت بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتى فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه
من الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا الثانى ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما فى المجاز فلان العلم به
يتوقف على صحة سلب جميع المعانى الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم
بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك فانه
يصح سلب بعض معانى المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره
عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه والا لجاز ان يكون ايضا من المعانى الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو
توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقرير فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا
المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعانى الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعانى الحقيقية والعلم
بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما التوقف على الاول فظ واما على الثانى فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك
المعنى منها فيلزم سلب الشئ من نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعانى الحقيقية هو العلم بكونه معنى مجازيا اذ لا نعنى بهذه العلامة
الا استعلام ذلك لان الكلام فى الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع ولقصورها عن افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب
لزم الدور او نقول يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى عن المعانى الحقيقية على العلم بصحة السلب الذى هو فى مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على
ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور فالدور على هذين التقريرين ظاهر فى الاول بين الامر المستعلم و
بين العلامة وفى الثانى فى نفس العلامة واما فى الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بعدم صحة السلب وهو يتوقف على العلم بكون
اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظ وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة فى البليد يتوقف على
العلم بعدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقى للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل
فى الانسانية والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة فى البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جميعا

لايثبت

لايبحث به الا الحقيقة فى الجملة ولئن اكتفوا بذلك هنا لكان عليهم ان يكتفوا فى المجاز ايض بالسلب الجزئى ويجعلوه علامة للمجاز
فى الجملة هذا محصل كلامه اقول لا خفاء فى ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه
حقيقة فيه فيجرى فى المشترك وغيره لانه لا يستعمل فى المعنى المقصود الا حقيقة فيختص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقى ولا ريب
فى ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة فى البليد اى فى المعنى الذى يطلق باعتباره على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه
الحقيقية عنه اذا كان له حقائق متعددة فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معانى
المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقتضى ان
يكون مجازا كما لا يقتضى ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا لكان غلطا والكلام فى الاستعمال الصحيح
نعم لو اخذ صحة السلب فى المجاز باعتبار المعنى الحقيقى الذى استعمل اللفظ باعتباره فى المعنى المقصود وصح ذلك فيه لم يحتج الى اخذ
صحة السلب بالنسبة الى جميع المعانى الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم لما اعتبروا علامة
الحقيقة فى اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار ناسب ان يعتبروا علامة المجاز ايض فى اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين
فاحتاجوا فى المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعانى الحقيقية مع ان اللفظ فى اطلاقه على المعنى المقصود ان كان ماخوذا
بحسب معناه الحقيقى فلا يتم فى غير الاستعارة التى مبناها على التصرف فى امر عقلى وقد حققنا سابقا انه ليس من باب المجاز ولو سلم
فالعلاقة غير مقصودة عليه عندهم وان كان ملحوظا بحسب معنى اخر واعتبر المعنى الحقيقى لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازيته ذلك المعنى
ح حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة فتدبر ثم اقول تقرير الدور على الوجه الذى ذكره بظاهره مبنى
على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذى ينحصر معناه الحقيقى فى معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذى لا يقع
مستعملا فى المعنى المبحوث عنه الا حقيقة وهذا مع ما فيه من قلة الجدوى والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايض
ظ لان العلم بكون الانسان حقيقة فى البليد لا غير مثلا اى فى المعنى الذى يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقى
للانسان يصح سلبه عنه والا لجاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم
بعدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عن البليد ففى مرتبة العلم بعدم معنى حقيقى للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه ان
لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب والتوقف بينهما هذا وان اراد ان المعتبر فى العلامة ان لا يكون للفظ
كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة موردكا لكامل فى الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه
كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية ففيه مع عدم استلزامه اضمار الدور كما عرفت انه ان اعتبر
السلب بالحمل الذاتى لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتى اذا كان اللفظ
حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالحمل على الوجه الاعم فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصية المسلوب عن المسلوب عنه لا يبحث به
كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه
بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او
لا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناهق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو
باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين وعندى فيه نظر لانه ان اراد بالمعنى الذى اعتبر
صحة السلب وعدمها باعتباره خصوص المعنى الحقيقى او الغير التاويلى كما سبق ففيه ان العلامة ح تختص باستعلام حال الاطلاق على غير
المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى
اخر ولو تعسف فى التعميم اليه لبقى اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس فى بيانه ما يساعد على دفعه والتزام هذا الاختصاص غير مناسب
للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالحمل الذاتى كما مر فى دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه
الحقيقى مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة ولوازمه العقلية بهذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها ح مبنى على العلم بخروج
المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه وهو فى مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة او نفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله
وان اراد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة ح باكثر اقسام المجاز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية
صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق وظ انه ليس حقيقة فيه لا يق المراد بقوله باعتبار
معنى مجرد ملاحظته ولا ريب فى ان استعمال اللفظ فى معناه المجازى مبنى على ملاحظة معناه الحقيقى واعتبار العلاقة ولو اجمالا
فيستقيم الجواب اذ يصدق فى المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب
ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لانا نقول غاية الامر ان يصدق علامة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصدق
عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذى ذكرناه وليس هناك ما يعين احد الاعتبارين فيبقى محذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال

المذكور انما يتمشى فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصحة
نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال
اعني مقام الخطاب بحيث يصح ان يق ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن محل البحث لان الكلام
في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منهما عند الاطلاق واعلم ان هذا الجواب على ما نقلناه مطابق لما نقله العضدي والتفتازاني
في دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه في علامة
الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد واعترض عليه المدقق
الشيرازي بان ذلك انما يقتضي عدم اطراد الجواب المذكور لا عدم دفعه لاشكال الدور ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضي
الغائه راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان اجرائه في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف
ان الجواب المذكور وان دفع الدور الا انه لا جدوى فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه انه ليس للعلامة ح قاعدة يمكن اطرادها
في مواردها بحيث يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبليد في الدار وقيل في الدار حمار واريد
به البليد كان الاستعمال مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا واورد الفاضل ق
على الجواب المذكور بانه كما يصح صحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصلح صحة سلب المعنى المجازي
عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان المجازات و
الحقايق المجازية قد تتعدد فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي واجاب
بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين ففرض التعدد خارج عن مفروضه
مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة
المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنهما هذا محصل كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة سلب
المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضدي لا صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه لاختيار المورد المذكور في تحرير العنوان
ولا ريب ان المعنى المجازي ليس بمعنى نفس امري للفظ ولا بمعنى حقيقي له حتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة مع ان المعتبر عندهم في علامة
الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظ ان الكلام في المقام في دفع الدور الوارد على العلامتين المقررتين عندهم لا في احداث علامة اخرى
وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يق على المجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات
كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايض فيلزمهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا
ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما
يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه ح وفيه نظر ايض لانه ان اعتبر السلب بالحمل
المتعارف كما هو الظ من اطلاقهم للسلب فلا ريب في ان العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مط لا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من
حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن
الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا ولو اراد صحة سلب كونه معنى حقيقيا للفظ بقي اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذاتي
فمع منافاته لجوابه الآتي غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب دون المستعمل فيه اذ الغرض منها
تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدي في الثاني دون الاول ومنها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعدمه
وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى ان يق انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور اعتبار
سلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقفة على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا ويمكن تقرير
الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما نختاره في الجواب كما لا يخفى ومنها ما يجري في المجاز فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه
الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه لانه ح ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان
حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم الاتفاق
عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت وضع اخر ح لا يمكن
نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه و
العلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من مواردها كما مر فلا يصح اخذه جزء منها ومنها ما زعمه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز ق
صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مط وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذا
المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى
الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة

حقيقة فيه حتى يلزم الدور هذا حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما في المجاز فلان مجرد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا شانيا بل يتوقف على وجود العلاقة مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة والعجب انه تفطن لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك و هو كاف فيما اوردناه هذا لفظه اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اريد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو الظ بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التصحيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة لمجازيته فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال بحسبها وفيه ما لا يخفى لان العلامة ح انما تفيد كون الاستعمال فيه مجازا شانيا على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظ ان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين والا فالعلم الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لانه اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك اية كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا شانيا ولا حاجة الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه لا يخ اما ان يكون مشتركا بينهما اولا فان كان الثاني كان مجازا فيه مط وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه ان اولا اللفظ بالمسمى حال جعله مثنى او مجموعا او منكرا وان لم يجز مط لعدم العلاقة كذلك لانا نقول مثل ذلك لا يتعلق مقاصد العقلاء باستعلام حاله بعلامة كما لا يخفى هذا مع امكان تحريرها على وجه يعم سائر الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم الدور ظ وان اراد غيرها فظ اذ لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض اخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد توجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمنه فذلك في الحقيقة اطلاق اللفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فعلى ما التزمه من توقف العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق يتوجه الدور اللهم الا ان يريد ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الاتي وقد عده غيره وربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب الاتي استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن يتجه عليه الاشكالات الاتية فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر ايض وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستخبر الحال بالقاعدة المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يوول ان المقصود من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام او عدم نهوضه بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى مخالفته لما مر في دفع الاشكال السابق من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايض لان العلم بصحة السلب وعدمها عن الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها فتدبر هذا والذي اختاره في الجواب ان المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المقال او شهادة الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه ابن عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايض قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويتقرر فيها على الوجه المتقرر عليه عند اهل العرف لكثرة مصادفته في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بمعونة القرائن والامارات لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتجه في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحته دائما ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى دائما بل يعتبر بينه وبين معناه الغير التاويلي فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بان المعنى الغير التاويلي للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير التاويلي عن المعنى المبحوث عنه

الاطراد

انما يستند على العلم به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال تتميم كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة
للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث
الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان الحلو عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح
بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز
كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له و يجري في المقامين ساير الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لهما
استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة
بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة
ومنها الاطراد وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتباره
الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره اطلاقهما
على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقهما عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في
خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فردا من افراد المذكر المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوص كذلك حيثما يتحقق
الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عاما وحيث ما كان على الوجه الاخير فهو علامة كون الوضع عاما
والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع انى لم اقف على من يعتبره لئلا يرد النقض بالكليات المستعملة
في الخصوصيات مثلا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه
بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل ربما يرد النقض بمطلق اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذا الاطلاق الفظ على
مثله على ما مر بتحقيق القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز
كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك
المعنى حقيقة او من غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم
بالاطراد لزم الدور فان قيل يكون العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة محاورات اهل اللسان
على ما مر البيان فلا يلزم الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون
اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم نحتج الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو
السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد علامة للمجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفسر الاطراد
بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارده المعلومة من حيث القدر المشترك
بحيث يصح ان يستعمل كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي يصح استعمال
اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقي اجمالا وترددنا في تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص
القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فبصحة اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل
باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل
على الماء الكدر مبني على العلم بانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم
الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تاويل على العلم بكونه موضوعا للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به
اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر البيان فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا بنحو واسئل القرية فان
المصحح لاستعمال القرية في اهلها علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال واسئل البساط والجرة ونحوهما واعترض
على طرده بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم
الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز واجيب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من
مانع لغة او شرعا وقد منع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم
الا بسببه لانه ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب اثاره وصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه والسبب ليس
وجود المانع اذ التقدير عدمه بل عدم المقتضي ومنه الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم
الوضع عليه كان دورا ولمانع ان يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى والفاضل العالم الذي
من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والقارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي
يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ لما دارت بين ان يكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة
فبعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا

يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة لاعارة لفظ احدهما للآخر في مصطلح التخاطب فان هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه
المدار في الاستعمال واما العلاقات التي ذكروها وهي على اطلاقها لا تعتبر قطعا على ما مر تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح
فتسقط العلامة المذكورة راسا ومنها الاستقراء وهو تصفح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلازم حكم كليها كحكمنا على كل فعل
بانه يحمع على فعول وحكمنا على كل فاعل بان حقه الرفع وعلى كل مفعول بان حقه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك
القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما يحد من محافظتهم عليها في الموارد التي تصفحناها مما يوجب القطع او الظن بان
الواضع قد اعتبر تلك القواعد ووضعها اياها ويسمى الحكم المستفاد منه عند علماء الادب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا بنوع من التوجيه
الى علامة الاطراد وحجية هذا الطريق مما لا خلاف فيه ومنها صحة الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح
للعموم وضعا من غيره كما تقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم عند عدم العهد بنفسه لصحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم
ينضم اليه اعتبار وايده علم الهدى لولا لعدم صحة الاستثناء منه كما لا يصح الاستثناء انما يقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم
اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم مجازا يصح ان يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم
بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء لا نا نقول
المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل فيندفع الاحتمال المذكور لكن هذا انما يستقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب
التجوز في لفظ العام كما سيأتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حذو ما سبق واعلم ان بعضهم
غير العلامة فجعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التاويل لم يحتج
الى اعتبار الاطراد والا لم ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها ويستدل الى ان الاصل
في القيد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وحكاية القياس من الدلائل وليست من العلائم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او
مجاز في زمان على ثبوته في زمان آخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثرين الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة و
شرعا لاصالة عدم النقل وهل التعويل على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا فيدور مداره او من حيث
التعبد لان مرجعه الى عدم نقض اليقين بالسابق فيطرد وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه
الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتاخر على ثبوته في الزمن المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة
عن اثبات معنى للفظ الحاقا له بمشابهه او اثبات لفظ لمعنى الحاقا له بمشابهه كما يقال الامر يدل على التكرار لدلالة النهي المشابه اياه في الدلالة
على الطلب عليه وان السارق حقيقة في النباش لشبهه به في الاخذ على الخفية وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على
ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به او نقول لا نسلم حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته باجماع او دليل غيره لان
عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو وضيعه اولا لا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق
القطعية التي افاد الدليل حجيتها وتردد هنا ابحاث يظهر مما اوردناه في مبحث حجية اخبار الآحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات
على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها تتناول
المقام ايضا حيث يستفاد من مساقها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد
اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في احدهما بخصوصه ويشك في الآخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل
على ما سيأتي بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما مر التنبيه عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا لا علامة وقد
يضاف الى ذلك احتمالا فيهما في الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على احدهما على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار
قدر مشترك فينفي كون الوضع للقدر المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور ومنها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه
الى مشاكله كالطبخ في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد
الشمال ونار الحرب ونحوها وهذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو
سلم انها مجاز كما ذهب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهمية مشبهة بمعناها الاصلي فالعلامة بعد غير مستقيمة لانتقاضها
بمثل لفظ الماء فانه لا يستعمل في المياه المضافة الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق **فصل** قد يرد من المتكلم لفظ ويعرف
مراده بالقرائن الخارجية من شواهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العرفية حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا وان
انتفت القرائن الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض حمل عليه كما سيأتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق
الاشتراك او النقل فان كان الاول فان كان لبعض المعاني اشتهار او اختصاص في عرف المتخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب
الوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق محتملا للفتح فيدل على تحريم اخذ المال
المشروط والسكون فيدل على حرمة العمل ويلزمها حرمة المال فيبنى على الاول لاصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام

باصالة عدم حركة العين وباصالة للاول فيترجح على الفرع وقد يتطرق هذان الوجهان للفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق النسيان اليه
والاخير خلافه فيما اذا تساوى الاصل والفرع هيئة كفلك مفردا وجمعا وان اختص الاختصاص باحد المعنيين او الاشتهار وفيه بعرف احدهما وبالاخر
في عرف الاخر فعلى الحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم او المخاطب او الوقف وجوه هذا اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب او جهل به وان علم بعدم علمه
حمل على مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب اذا علم بعلم المتكلم بعدم علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق
النقل على الاستعمال او العكس فلا كلام والا امكن ترجيح المعنى المنقول عنه مع العلم بتاريخ الاستعمال والمعنى المنقول اليه مع العلم بتاريخ
النقل اخذا باصالة تاخر الحادث ما لم يعتضد خلافه بشواهد خارجية ومن هنا وقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرع مما
تعارض فيه العرف واللغة فقيل بتقديم اللغة للاصل وقيل بتقديم العرف لانه الاستقراء وهو قوي ثم للفظ احوال خمسة معروفة
مخالفة للاصل هي المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا لدليل فان اقتضى الدليل بعضها معينا نوبع
مقتضاه وان اقتضى بعضها لا بعينه فهذه صور تعارض الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين منها
فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته انواعا وافرادا وسعته واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت و
اما الرخصة او الوضع الثانوي او التاويلي على القول بتوقف صحة المجاز عليه فهو امر ثابت لا سبيل الى نفيه فلا يعارض حدوث
الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغناء حقيقته عن القرينة وابلغيته واوفقيته بالطبع مع ما فيه من تيسر بعض انواع البديع فيعارض
بابعدية الاشتراك عن الخطأ او مع عدم القرينة او خفائها يتوقف في المجاز يحمل على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك
وصحة الاشتقاق منه بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه وفي هذا نظر واستغنائه عن الحقيقة والعلاقة ولعل فيه مخالفة لظاهر مع ان المشترك
ايضا قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق القصد بالاجمال ويتيسر به ايضا بعض انواع البديع ولا خفاء في ان هذه الوجوه مع معارضتها
بالوجوه المتقدمة لا يصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك لانفراد النقل عن
الاشتراك بعد مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه
هذا اذا اريد بالمنقول المنقول بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير بناء على
الهجر او حصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا هذا
وقد يرجح النقل بان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا
دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراك ولوازمه بالنسبة الى بعض موارد [illegible]
فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحيث
تصلح للمكافاة لما مر واذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز
هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان
عموم التخصيص وضعي فيرجح على ما عمومه حكمي واذا دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك
واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك
الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار قيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين
التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا في نوعه وقد يكون بعيدا فيه
فيعتبر ما قررناه من الترجيح في كل من النوعين او الانواع بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب من مرجوح النوع والبعيد
من راجحه فلا يجري فيه الاطلاق بما ذكر بل لا بد من ملاحظة جهتيه مع جهتي الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على
بعيد الشخص اذا زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر في ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا
الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف مع التساوي ويرجح مع الا[illegible]
نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص مخالف محتاج الى ارتكاب التخصيص او التجوز او الاضمار فيه و
امكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر قصر المنصرف على مورد الدليل وسياتي بيان ذلك في مبحث التخصيص واعلم
ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند
الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها والمكتوبة واما ظواهر الكتابة حيث يكون
المرسوم محتملا للفظين او الفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا
انقطع طريق التعيين كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها
او يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها ثم اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل
والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا ان يكون

ان يكون الدينار كلمة واس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك
والنقل والزيادة والنقصان كالصيغتين فيصح التمسك في نفيها بالاصل مع الظن به وقد تتعارض الاحوال ويعرف وجوه الترجيح فيه مما مر
في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع ظن الصحة على اصالة عدمه فصل قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القاعدة
الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن لظهوره ورجحانه ولان مبنى المحاورات عليه وهذا مما
لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ اولا ومنها ما لو اتحد المستعمل
فيه وجهل الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذا علم بكونه مجازا فالاكثر على
انه حقيقة في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والتبادر منه ذلك ولانه لو اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل للعلم بالمراد وعدمه اثر في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة
ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انه مجاز لان اكثر
اللغات مجازات فان اراد الاكثرية بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا
يجديه لمعارضته بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه الفحص والتتبع الجاري له بالخطاب
الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد
الاستعمال فورود المنع عليه ظ وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص
فمدفوع بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مط
فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله يعمم الاشتراط وان تعرض لذكره
في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه وتوقف الفاضل المعاصر بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا
الى ان المجاز متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما وفيه ما عرفت على ان المتداول الشايع هو
سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيستبعد حمل الاستعمال عليه و
التزام حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعاه الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة
وظني انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فتدبر ومنها
ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه
المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الدخول وان المعتبر هو المفهوم الاعم
لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده
اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته كما لو ترددنا بين ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوص
مطلق الاخراج او اخراج الاقل فقط فيرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه
ظ فينهض حجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه نعم ربما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه ومنها ما لو استعمل اللفظ
في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا لمعنى ثالث ولمعنيين اخرين فيستعمل فيهما مجازا او
المتعين الاول لان ظ الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط وكذا الحال فيما لو
تعدد المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي
بانتفائه اذا علم الوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما لما مر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى
محفوفا بها وجوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحد فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحدا ويجري
فيه النزاع المتقدم ومورد القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون
بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وهذا القيد لا بد من اعتباره وان لم اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى
الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد
يبني في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى من
الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا منهما وهذا هو الحق لان الاشتراك
يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه ايضا سبب التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد
المسبب المعلوم الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه على تقدير الاتحاد لا ريب في
ثبوت اصل الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد

٤٢

فانّ القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزايد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت اجمالا بدليل آخر صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فانّ قضية الاستعمال على ما يساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن سلّم انّ الاستعمال بنفسه ظ في الحقيقة فيمكن الفرق ايض بانّ الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل منقوض باظهرية المجاز من الاشتراك لغلبته عليه فلا يبقى وثوق به بخلاف الصورة السابقة وما يرى من انّ اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم ملاحظة العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لانّ ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال ولوازمها على تقدير عدم تعدد الوضع فلا يصلح اصالة عدمها لمعارضة اصالة عدمه وهذا تحقيق مليح في محله انتهى وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعمّ من الباقي وبين غيره فيختار في الاول انّ معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما خالف للاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع وهذا التعليل وان قرره المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها قدر مشترك بين بقية المعاني لكنه يجري ايض فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعمّ من الآخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما بخصوصه كما قررنا والتحقيق عندي انه ان تبيّن استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير رافع للمجازية والاشتراك ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى متحد المعنى لانّ اللفظ اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى آخر بني على اصالة عدم التعدد وقد عرفت انّ اللفظ اذا كان متحد المعنى تعيّن حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تعدد العلاقة فالظ التوقف لمعارضة غلبة المجاز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوّز التجوز في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في تعلقها به **فصل** الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كابرهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى آخر فانّ المتبادر منه ان يكون بمقتضاه الاولي ولانّ الظ منه ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن والحسين فانه وان كان لمسماها تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث كونه شارعا بمعنى انه لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها حقايق في معانيها الشخصية او المخصوصة فانّ لجهة الشرع مدخلا فيها لانّ الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان آثارها الشرعية وبالجملة فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فانّ ذلك لا يصيرها حقايق فقهية او اصولية مثلا وان قدر لهم تعلق بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنبي فالمراد به هنا نبينا وان فسر به تع فان قلنا بانّ واضع اللغات تع عدا الالفاظ المبحوث عنها غيره تع فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة ايض للفرق بين الحقايق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا الاظ وان احتمل لعدم مساعدة كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم تلاحظ او لم توجد والنوع الاخير هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وخصوها باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتقان منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا بقولهم او معناه ان لا يعرفوه ولو بطريق المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز ومما يرشد اليه قولهم في الاحتجاج بانّ الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومنه يظهر انهم وان رددوا الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون بثبوت النوع الثاني منها هذا لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات مبتدئة اذ لا نسلم انّ المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة للتجوز فكيف كان فليس في التعرض لمقالتهم كثير فائدة فلنقتصر على ما ذكرناه و اذا تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق والظ من مثبتي المتقدمين اثباتها بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في رد ايراد اورد على بعض حجج المثبتين ما توضيحه انه ان اريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة فهو المدعى وان الظ انه اراد الاشتهار في لسان الشارع دون غيره ولو معه فانّ ذلك لا يثبت المدعى فيستفاد منه انّ مقصود المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعين وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المتاخرين من فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل بين ما كثر استعمالها وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعييني في الاول والى النفي في الثاني ثم من النافين من ذهب الى صيرورة هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايض حيث ذكر انّ الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدم على زمن الصادقين ايض ومن عدّ

يعني ولد ... لا ابراهيم النبي ع

القولية

القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سهى او لحدث اصطلاح اخر وربما عزى الى البعض القول بان هذه الالفاظ باقية في
معانيها اللغوية والزيادات شروط لقبولها او صحتها وهو غير ثابت ثم النزاع هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المتشرعة في معانيها التي
استعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادقين
على ما قيل فالوجهان متغايران ولعل الاول اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقايق عند المتشرعة
وهو بعيد اذ منها ما يعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع فيه اذا عرفت هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ
قد كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تعالى حكاية
عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تعالى لابراهيم واذن في الناس بالحج وقوله تبارك اسمه كتب عليكم الصيام كما
كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في
لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ اخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة
بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع وان قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار حيث انها
بهذه الكيفية كانت ناسخة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم
كالاختلاف في مصاديق ماهياتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال تمكنا وعجزا تذكرا ونسيانا وغير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف
تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقايق في الشرائع السابقة فهل هي
بوضع تعم لها فيها او بوضع او لنبي شرعت تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان متابعيه او الجميع وجوه يمكن
معرفتها بما ياتي من الحجج نعم على ما اخترناه تكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي
التي تكون قبل زمن الشرع كما هو الظ ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه والحقيقة
ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ التي لم يثبت مشروعية
معانيها في الشرائع السابقة فان كانت مما تشتد الحاجة اليها فالظ ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه ص في لسانه ولسان متابعيه
بحكم العادة وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما نبهنا عليه والا فيحث يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتاخرة وسيأتيك توضيح بعض هذه
المواضع حجة القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها الشرعية لتبادرها
منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالنسبة
الى زمان اهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عندهم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع لا يقال لا سبيل الى المنع بعد وقوع
النقل لما تقرر من ان المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لانا نقول الظ ان المستدل بذلك لم يطلع على كثير مما اطلعنا عليه في المقام
فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان كلامه ظ في دعوى التبادر بالنسبة الى ما عدا زمان الشارع
فالكلام المذكور معه مناقشة ظاهرية سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لها لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال من المتشرعة
في زمانه الثاني ان هذه المعاني مما يشتد الحاجة الى ارادتها والتعبير عنها فمقتضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا يستغني به
عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة من الاخلال بالفهم ما ليس في القرينة اذ ربما تخفى فيختل فهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع
فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك ظ والجواب ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان ولا نعول عليه
سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه
الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا اما لو انصب قرينة على الخلاف او يفهم ذلك بقراين الاحوال الثالث الاستقراء فانا تتبعنا
الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها المخترعة عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما نرى
من كثرة استعماله لها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا
نرى انا نحكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة عرفية
عندهم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد والظ ان الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كما يحكم به هناك والجواب
ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فان ترجح الاول بانه اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان
وقد مر فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصنايع مدفوع بان النقل التعييني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ
وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض فيبتني على المسامحة رعاية لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة
فقه ولا يذهب عليك ان هذا الاستقراء ليس بالاستقراء الذي ذكرنا انه حجة في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها وظ
ان هذه المسألة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد ولا يتوقف نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل
عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا وهو لا يصلح لمعارضة مدعيه كما مر التنبيه عليه على ان القول

بالاثبات

بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ اجدر والجواب ان مستند المثبتين لما كان بعض الوجوه المتقدمة والاتية بل المعروف منهم
الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات لم يتجه الاستناد الى نقلهم فان نقلهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته
الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند وقد مر التنبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان
يكون لهم مستند اخر لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انه خلاف الظاهر من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق مجرد الاحتمال الخامس ان علماء
الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن
لهم على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها الشرعية والجواب ان الاجماع المدعى
على العمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا تثبت بمقالتهم وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فمم
سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد فلعل منشأ حملهم لها على هذه المعاني وجود تلك
القراين دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقايق
في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة في القران وغيره فيثبت المقصود فيها بضميمة اصالة عدم النقل و
في الباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا فارق هنا بين النفي والاثبات الكليين واما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا عبرة بها لوقوعها
بعدما انعقد عليه اجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة
بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر وورد الحكاية عنها بهذه الالفاظ لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد
الوضع على انه لو وقع ذلك لنقل الينا نقلة اللغة واذ ليس فليس والجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو
سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال واتضح وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما
يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت
موضوعة لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك ففي البناء على الدليل المذكور نقض لكلام الفريقين
واحداث قول في البين السابع وهو يختص باثبات الوضع التعيني ان العادة قاضية بان هذه الالفاظ قد اكثر الشارع استعمالها
في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توفر دواعيه عليه ومسيس حاجته اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها
ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظايفها وادائها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا يكون الا بتكرير الالفاظ المعينة
بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو ايام ما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي
كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما يتناوله من الالفاظ التي يتداول
ذكرها وتمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوقة بالغلبة
في لسان الاخرين قضاء لحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدما
على صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع
للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية
عن النافين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره وتخصيصه بغيره ايضا لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل
المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة
منقوض برجحان الاول بالتاسيس مع ما فيه من الخروج عن المعنى المتنازع فيه واستدل المفصل بين الفاظ العبادات وغيرها
بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية
والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط
واحكاما وذلك لا يقتضي اختلاف ماهيتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات
واراد وا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشرع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى
العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشرع واجيب بمنع الاطراد في المقامين اما في العبادات
فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية
واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في عبادات
الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات
راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل من الشرع لا نحصار ثبته في عدمه في كلا النسخ
تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية في الظاهر دون الواقع كما يقتضيه الوجه الاتي الثاني ان
الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف

في التكاليف واشتراك الجميع ولو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقتضي وقوع التواتر لا يقال ان اريد بتفهيمها اياهم تفهيم المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظ منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم حينئذ شرط التكليف وان اريد تفهيم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كك لا شغي فائدة الوضع وكانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على ظهورها والجواب منع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القرينة ولا حاجة الى التصريح بالنقل وان اريد نقل المراد فبطلان التالي مم لا يق لا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات النقل فيتم ما اراده النافي لانا نقول غرض النافي على ما يرشد اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على الوقوع ففي المنع المذكور نقض لدعويه ولا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق الانفاقية مع ان ادلة المثبتين لا تختص بالنقل فنفيه لا يقتضي القدح في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمة ما اخرم لان مخالفة قوم لا يقتضي نفي التواتر عند اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن الحجية لما عرفت من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر مم لظهور المراد غالبا في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القرآن عن كونه عربيا والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القرآن عليها فلا يكون عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب ان العربي اعم مما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليستعمل في لغته وكذا الكلام في صدق سائر اللغات ولهذا تجدهم يعدون منقولات كل لغة منها سلمنا لكن نمنع كون الناقل لها في الشرع والواضع للغة العرب غيره نعم سلمنا لكن بطلان التالي مم ولا ينافيه وصف القرآن بكونه عربيا لان المراد ان اسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكوة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابرهيم واسمعيل وزيد ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة عربية قطعا لكن ينتفي معه ثمرة النزاع بالنسبة الى استعمالاته تعالى واجاب العضد وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون ح عربية كيف وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات المستحدثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها وكلامهم هذا يقتضي ان تكون استعمالات الشارع لها حقايق ومجازات باعتبارين فتدخل في العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقايق وهو بمعزل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تحقيقه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فاستعمال الشارع لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد ان الشارع قد اعتبر كلا الامرين في استعماله فهو مع بعده عن الانظار السليمة يتضمن اسناد عبث الى الشارع تعالى عنه لان في التعويل على احد الامرين غنية عن اعتبار الاخر وليس في اعتبارهما معا تاكيد للدلالة او لصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه وهنا لذلك لعدم مساعدة الطريقة الجارية بين اهل اللسان عليه والظ من طريقة الاكثرين ان بين وصفي الحقيقة والمجاز تضادا او تنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان التالي ويجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمقروء واعترض بانه قد اطلق عليه القرآن والسورة ليست قرآنا اذ يصدق عليها انها بعضه وبعض الشيء غير الشيء واجيب تارة بان القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف ان لا يقرء القرآن فقرء بعضه فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قرآن وبعض القرآن بالاعتبارين كما يصدق على ماء النهر انه ماء وبعض الماء باعتبارين واخرى بان القرآن موضوع للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قرآن بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زائد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القرآن موضوع للمجموع فقط كاسماء سائر الكتب كما يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق قرائته عرفا بقرائة بعضه لصدق قرائة السورة والاية بقرائة ابعاضها ايضا مع انهما موضوعتان للمجموع فقط بل هذه مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى التنزيل بتعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتباره ايضا وان اريد غيرها فبعيد عن مساق الاية نعم لو اجيب بحمل القرآن على معناه اللغوي استقام ولم يتجه عليه الاشكالان ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف تتمة يظهر الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني وبين القول بالنفي مط فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلح المتكلم في معنى يحمل اذا وقع في كلامه على مصطلحه قضاء لحق التبادر وهذا انما يتم اذا ثبت تاخر الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بدلالة الغالب عليه ان تم وباصالة التاخر على ما سياتي وهذه الثمرة جارية ايضا بين القول بالوضع التعييني والقول بالنفي مط عند العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما عند الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر

باصالة التاخر

بلصالة التأخر لاستفاضة بيقين سبق الاستعمال في الجملة تحقيقا للغلبة فلا يترتب الثمرة اقول يتعين السبق المحصل للغلبة لا ينافي ترتب
الثمرة بل يحققها الا ان يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكنه تهون معه اثر المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه
اذا ادى الى عدم حصول الظن بحيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في المقام وهو ممنوع ولا ثمرة بين القول بالنفي مع اثبات النقل في
زمانه وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتأخر وكذا مع عدمه ان عملنا اصل التأخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول
بثبوتها بالوضع التعييني وبين القولين الاخيرين اذ الغالب تأخر الاستعمال عن زمن النقل التعييني ولا ثمرة بينهما ومما قررنا يتضح الحال
في الثمرة بين المذهب المختار وبين ساير الاقوال ثم اقول وللقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الشارع مجردة
عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية
لمسيس الحاجة اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه يتعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب لكن هذا لا يطرد
في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما مر بحيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الاشتهار
كما هو الغالب فيقتضي الاصل تأخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقديما للمجاز المشهور وهذا ايضا لا يطرد
الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا لما مر واستعماله اياها في غير معانيها الشرعية زائدا
على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها من دون قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم
الثاني للشك في صدوره عنه والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها اللغوية
فينتقض الاصل بهذا اليقين الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل** اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او الاعم منها والفاسدة
وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين او بالتعين في زمان الشارع او غيره
اما على ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية كما مر فان اراد بقاءها على تلك المعاني الى زماننا هذا فالنزاع لا يتوجه اليه
ووجهه ظ ومن محققي المتأخرين من فرع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا
ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا ريب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او بعضا في غير الصحيحة كما سيأتي فكيف يتأتى
لاحد انكار ذلك نعم ربما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها
ومن الفاسدة فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن التحرير المعروف وقولهم هل هي اسام للصحيحة او الاعم ظ او صريح في ان النزاع
فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون التأويل فيه خرط القتاد ويساعد على ما ذكرنا ظاهر الادلة الآتية ثم المراد بالفاظ العبادات
ما يكون مدلولها ماهيات مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج والصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة والعيادة والقراءة
والركوع والسجود فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها ومطلوبيتها لا
لحصول ماهياتها ومسمياتها فان القراءة المباحة او المرجوحة قراءة حقيقة وكذا الزيارة والعيادة وغير ذلك وهذا ظ لا سترة عليه
واما الفاظ المعاملات فسيأتي تحقيق القول فيها اذا تقرر هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه الاول تبادر المعاني الصحيحة منها
وقد مر انه علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم انهما علامة المجاز فتكون حقايق في
الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فصحة سلب
الاسم عن الفاسدة لعلها مبنية على التأويل بتنزيل الفاسدة منزلة المغاير للماهية نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها
فلا تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول معيار الفرق والتمييز في نظاير المقام انما هو الوجدان ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا
المعاني الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ووجدنا صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتناء على التأويل فلا
يصغى الى المنع المورد على المقامين الثاني لا ريب في ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرايط قد تصدى الشارع
لبيانها ببيان اجزائها وشرايطها واحكامها وحث في المواظبة عليها وظ ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان اسهل طرق
التفهيم والتفاهم بتأدية الالفاظ مست الحاجة الى نصب الفاظ على تلك الماهيات اما بالوضع فقضية الحكمة والعادة ح ان يكون
الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم منها لئلا يختل فهم المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها لانها مع ما فيه من الاقتصار
على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد كموارد الامر والبيان في ذكر الشرايط والاحكام ونحو ذلك الا
تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد ببيان غيرها وعدم كون الشرايط والاحكام ثابتة
لغيرها وظ ان هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقايق في تلك
الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق
العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله لانا نقول هذا بعيد فان الظاهر ممن تجوز بلفظ في معنى اخترعه انه
تجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التأمل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقايق بغلبة الاستعمال

في لسان

وفيه ان ذلك انما يتم اذا امعنت النظر في كلام بعض المعاصرين في كتابه ... عرفت ان مراده ان الالفاظ التي وقع النزاع فيها وحصل فيها ... في لسان الشرع ... وصارت اسامي ... استعمال الشارع ... الصحيحة فيكون حقيقة بخصوصها او الاعم فيكون ... عند ... نعم ... المعاني

في نشان المشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها حقايق قبل زمانه الثالث ما ورد في الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الاجزاء والشرائط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها ح ويتم المقصود فيها عند انتفاء غير تلك الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات بعدم القول بالفصل واورد بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس الماهية لجواز تعلقه بما هو خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الرواية الثانية على نفي الماهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قرائتها او كون المصلي ماموما وكذا الرواية الثالثة فقد يصح الصوم مع عدم تبييته من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها بالتقدير او بالتجوز خروج عن الظ فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجئ اليه والحاقه ببعض نظايره قياس فلا يلتفت اليه وعدم البطلان في بعض الصور لا يورث القدح في الحمل المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على ساير انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايض الرابع ان جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة وهو المطلوب اما الصغرى فلامرين الاول اطلاق الاوامر المتعلقة بها وذلك ظ الثاني ان العبادة ليست الا ما رجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الش وطلبه بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة لطلب الش وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى فظ ضرورة ان اوامر الش لا تتعلق بالفاسدة والا لخرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما رجح فعله على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقامين من التعسف لا سيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات وان الاسم يختص بالصحيحة بخلاف الاسامي كان اوضح الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة للش او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقله حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها ولا يمكن القول بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا يصح اخذها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم الدور فان الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا وربما يحكى عن البعض التخلص عن هذا بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها وقد وقفت على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة والقيام والركوع والسجود وان البواقي شرط المطلوبية وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور ان كان بخلاف ملعدها او فساده واضح للقطع بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام ولو حصلت مع ساير الاجزاء والشرائط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة ومما يقاربها في الهيئة عرفا فلا يلزم الدور السادس انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا الاصل ونظايره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه منها التبادر وعدم صحة سلبها عن الفاسدة والجواب المنع من ذلك كما لا يخفى انكار التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان هذه الماهية من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد مناقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السراير وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وظ ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص بشهادة قولهم دية اذن زيد على يده واصبعه لا انها تضمينه و مع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادة عليها ويلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المط والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة يابى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع ح الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصده الواضع بمساعدة العرف نظرا الى الغائهم قيد الصحة وهذا على الظ مما لا يمكن الالتزام به واما التمسك بالعلم فمدفوع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص منه فيصدق عليه حقيقة عند نقصان جزء منه وزيادة عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذه المثابة فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها

ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال اشتغاله بالصلوة درهما ان لا تبرء ذمته باعطائه لمن
يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على صحتها الواقعية باستكمالها الاجزاء و
الشرايط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتمام به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر الاعطاء لمن ياتي بالصلوة الصحيحة
مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان قضية اصالة الصحة في افعال المسلمين على ما تقرر في الشرع
عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا نحكم في المقام الاول بعدم البرائة اذا انكشف
الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبرائة فيه بل فيما اذا تبين الفساد قبل الاعطاء ولو عند الفاعل ايضا وهو من افحش المفاسد اللازمة
على هذا القول اللهم الا ان يتفصى عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه واما ما يتوهم من ان افعال
المسلمين انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدي في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك في المقام و نظائره الصحة
الواقعية ولولا ذلك لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك لا لبعد العلم بحصول التذكية الشرعية وهو
خلاف الاجماع وسياتي لهذا زيادة بيان في محله ان شاء الله ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى ان تكون موضوعة
للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل والجواب ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يتم الاولوية
المدعاة كما مر مرارا على انا قد بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة
وصفها بهما ولولا ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال
اعم من الحقيقة كما مر وان اريد صحة تقسيمها ووصفها باعتبار معناها الحقيقي فممنوع ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى
الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون
المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي واما فساده فظاهر وايضا لا معنى للصحيحة الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الصحيح
لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزءا لمدلول اللفظ بل نعتبرها صفة له خارجة عنه فح
فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق
بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بذلك
الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان
بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في ساير الالفاظ والجواب
ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل
ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منها دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة
لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي ح انما يتعلق بالصحيحة لان اداته انما يتعلق بما هو موضوع
بازائها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقه بها والا لكان النهي عنها نهيا عن امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح
على ما سياتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها الماهية الصحيحة
بشرط بل النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طاريا عليها بالنهي لكن
هذا انما يتم اذا كان الفعل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته به ومنها انها لو كانت موضوعة
بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل لما تقدم مثله اما الملازمة
فلان التقدير انها موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها لو هو يستلزم فسادها على ما سياتي
وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور
منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي بصلوة صحيحة فيلزم فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا ولو منع جواز
تعلقه بها ح لاتجه لنا منع جوازه على التقدير الاول ايضا الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على
ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح غير صحيح فياتي الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه
بالصحيح وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر ح انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما ياتيها بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر
في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مط اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمتنع الحنث فيه ويكون
اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتوهم تعلق النذر ح بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به بتركه فيحنث بفعله وان وقع
فاسدا وله ايضا وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به قاصدا
بالقربة وهو لا يكون الا مع زعم عدم فساده بالنذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل منها
ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والامن والخائف

الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام عديدة مسية اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا
يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة تردّ على مهية واحدة وايض لا مدخل الاشتراط شيء بشيء فى اعتباره فى التسمية والجواب اما عن الاول فبان
مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب المهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على مهية
واحدة وهى مهية الصحيحة سلمنا لكن لا نسلم بطلان التالى اذ لم يات عليه بحجة وبينة واما عن الثانى فبالمنع من عدم المدخلية كيف و
قضية الاشتراط زوال المشروط عند زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور ايض وهو ان الفقهاء قد اتفقوا
على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهى به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وفى
ذلك شاهد على انه حقيقة فى المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا لاخذ شيء
من الارض ويتم الكلام فى البواقى بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا و
مجرد الاستعمال لا يقتضى الحقيقة كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسماء العبادات بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار و
نحوها فى البقاء على المعنى الاصلى وما ثبت لها فى الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يتحمل فى ادلة
الفريقين بقى الكلام فى الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع تظهر فى اجراء اصل البراءة عند الشك فى جزئية شيء او شرطيته للعبادة
والشك فى المانعية راجع الى الشك فى الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل
المذكور فى نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم
ما لم يثبت اعتبار امر زائد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفى ما شك فيه بالاصل المذكور للشك
فى حصول المهية بدونه كما لا يمكن التمسك به فى نفى ما شك اعتباره فى صدق الاسم على المذهب الاول بل الذى يقتضيه اصالة الاشتغال على
القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره فى الصحة من الاجزاء والشرايط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما
انها تقتضى وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره فى الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرايط المشكوكة اجزاء
وشرايط للمهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة فى مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضى
الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا والتحقيق عندى ان
اصل البراءة وما فى معناه من الاصول الظاهرية كاصل العدم يتساوى نسبة جريانه فى نفى الاجزاء والشرايط المشكوك فيهما الى القول
بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفى والاثبات لهما ولا فرق بينهما فى ذلك كما هو المتداول فى السنة المتاخرين والمعاصر بن غفلة بينة
ومن هنا ترى ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول بالاعم ايض حيث يكون الشك فى الصدق
كما نبهنا عليه وفى حكمه ما لو شك فى شمول اطلاق الخطاب المتعلق بالمهية لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح فى ظهور
الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة واطلاق اخر واما صحة الحكم بنفى الجزئية والشرطية على القول
بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق كما نبه عليه وليس من جهة تحكيم الاصل
المذكور كما توهم لجريانه ايض حيث ينتفى العلم بالصدق وينتفى ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر فى دلالة دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم
ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح مما حققناه ان الثمرة التى تترتب على القولين هى نهوض
الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفى ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر فى صدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون
القول بالصحة ثم قضية ما قررناه او لا عدم جريان اصل البراءة وما فى معناه فى نفى الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم دليل على النفى مط
ومن المعاصرين من يرى جريان الاصل المذكور فى ذلك على القولين ورام بذلك نفى الثمرة والذى يصلح حجة لمقالته وجوه الاول انا لو تركنا
اعمال الاصل المذكور فى نفى الاجزاء والشرايط المشكوكة لزم الاجمال فى مهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك
فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن دفع الاجمال عن المهية المامور بها باعمال
اصل البراءة كذلك يمكن دفعه عنها باعمال اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد رفع الاجمال بحسب الظ
واما اذا اريد رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل الاشتغال لا يصلح لتعيين المهية كما مر لكنه يصلح لتعيين
ما يجب الاتيان به وهو كاف فى صدق البيان على انا نمنع عود البيان فى الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى نفس التكليف ولا اجمال
فيه فى محل البحث وقد يستدل على فساد التالى بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذى لا يجوز تعلق التكليف به هو الذى
لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظ ان الاجمال الحاصل فى المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع الثانى لو لم يصح التمسك
بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به فى شيء من الاحكام الشرعية والتالى بط بالاتفاق فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق
بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة فى الشريعة ولا نعلم ان
حكم كذا منها او لا فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفى ما لم نعلمه بالاصل قلنا بمثله فى المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء

والشرايط

والشرايط فيه فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب في ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطة بوقوع بقية الاجزاء والشرايط فتقضيه
الاشتغال بها اعدم العلم بالبرائة بخلاف ساير الموارد التي يتمسك فيها باصل البرائة فان الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض
لاصل البرائة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطلت الملازمة المتوهمة في البين الثالث ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما
تبين منها للمكلفين بها فكما ان الحاضرين لمجلس الخطاب اذا امرهم الشارع بعبادة ثم بينها لهم بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما
اشتمل على تلك الاجزاء والشرايط المبينة وان احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه لهم فكذلك اذا علمنا ان الشارع قد امرنا بعبادة وتصفحنا
فوقفنا لها على اجزاء وشرايط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه نظر لان الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم
التمسك في حصر الاجزاء والشرايط في الامور المبينة بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب او الحاجة لتيسر البيان ويتجه التعويل
ح على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به اما من عداهم فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد حكم العقل بوجوب
الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبرائة اليقينية او نقول ظاهر الاقتصار في مقام البيان يعطي الانحصار فلهم ان يعولوا عليه
واما غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق الوجوب التبعي بتلك الاجزاء و
الشرايط استصحابا للحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لانه ان اريد
بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين والا فلا
يجدي له في المقام الخامس وهو يختص بنفي المانع اصالة عدم منع ما يحتمل مانعيته استصحابا بالحالة السابقة لا سيما اذا كان طاريا في
اثناء العمل الاعتضاده ح باستصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض او عروض القادح
فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيهما وحصل الامتثال
بالفعل على تقديره فكذا لو علم بعروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال
وفيه نظر لان الاستصحاب على ما يحقق في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاؤه عادة او شرعا على تقدير عدم الطرو
المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين فان قضية الطهارة الثابتة لا بقاؤها شرعا ما لم يرفعها رافع
فحيث يشك في عروض الرافع او رفع العارض يصح التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير
عدم طرو الرافع او رفع الطاري الا الاشتغال فيستصحب الى ان يثبت الرافع له فيجب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة و
الاحتراز عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفعه بغيره واما عدم المانع فيرجع الى حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف
للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن او لا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير فيقتصر
عليه ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط فيثبت
الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على تقدير مقارنة الشرط وقضية اعتباره في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه حصوله على
الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع
الاحتمالي في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء الملحق بها او لا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البرائة
انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري بذلك او صحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم
التعويل على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسئلة اصل البرائة ومحصله ان اصل البرائة عن الجزء والشرط
المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية يفيد ان الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الادلة فينبني على مقتضاه لان ذلك
قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولان القدر المتيقن من التكليف الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف
بما زاد على المظنون ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة
بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه تلك الخطابات الينا بل الى المشافهين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في
الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف لكان لنا منع كون المشافهين
مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان البيان لهم بخطابات لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد ولو
غالبا وانما تفيد الظن به وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عداهم ايضا مكلفين
بمظنونهم فثبت المطلوب والجواب ان اصل البرائة واصل العدم ان قيسا الى الواقع فلا يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا وهذا
واضح وان قيسا الى الظاهر فالحق ان اصل البرائة يفيد القطع بالبرائة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال
بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما
وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البرائة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف كان
بمعنى اصل البرائة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل البرائة

البرائة وان لم يرد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل بلبثابة الا حيث يعلم العدم كما سنشير اليه في محله انشاء الله ومن الواضح
ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الشان في بيان وجهه ولا اشارة في كلامه اليه واما التمسك بقاعدة
انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد من الاصل على تقدير افادته له فغير مرضي لانه انما يقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام دون
نفس الاحكام كما سنحققه في محله واما جعل التكليف متعلقا بالمهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان التكاليف
الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية دون الواقعية فظ انه خطاء عند من لا يقول بالتصويب والادلة التي نقررها على ابطال التصويب
من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكاليف الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات
الواقعية ففيه ان قضية ثبوت التكليف بالمهيات الواقعية وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البرائة منها فلا يتم ذلك
بلا دليل اولا اجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالمهيات الواقعية تكليف بالمحال بمكان من السقوط لان
ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مطلقا واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو بمساعدة طريق معتبر فلا فظهر ان اعتبار الشارع
في معرفة المهيات بطرق ظنية لا يوجب ان يكون التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالمهيات الواقعية
مط وان لزم سقوط التكليف بها عند عدم مساعدة الطريق على معرفتها قضاء لحكم الشرطية ودعوى ان الخطابات اللفظية لا تفيد
العلم بالمراد مط او غالبا حتى في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد بفسادها الرجوع الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول
ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية وفساده مما لا يخفى على ذي مسكة السابع عموم قوله في الموثق ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ومثل قوله من عمل
بما علم كفى ما لم يعلم فان لفظة ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايض لا يق لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل
الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري
وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظ لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة
الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما يفيد العلم بالظ فقط ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية
تلك الطرق تعين تخصيصها ايض بما دل على حجية اصالة بقاء الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم
بل التحقيق عندي ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم واشتغاله بالنسبة الى
جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عنا في الظ ونكون مكلفين عنه فلا
نكلف به لان ما ثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظ لا يجب الاتيان به في الظ قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب
مقدمة العلم لا يثبت الجزئية والشرطية في الظ بل بمجرد بقاء الاشتغال وعدم البرائة في الظ بدونهما وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات
ان مهية العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين موارد التكليف ويرتفع عنه الابهام والاجمال وينتفي الاشكال
ولو تشبث هنا بتضعيف عموم الموصولة وادعى ان المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط فممكن دفعه اولا بان الوضع
والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا بان
من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد
تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فيتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم وح
فيثبت اول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام وذلك ان تقول بان ضعف شمول الرواية للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت تكون
تكون اجماعا على ما حكاه افاضل المعاصرين وربما يظهر ايض بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه بالموارد
التي نعتضد فيها الامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه لا نا نراهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ثم
والتشريك بل ربما يمكن طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجعها الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتداد به غالبا
في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه
هذا ولنا في المقام كلام اخر يأتي بيانه في الادلة العقلية انشاء الله واعلم انه يمكن ايض ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاخبار
الواردة في بيان العبادات فعلا او تقريرا فان ظاهر الاقتصار يقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله الوضوء
غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرائط وكحديث حصر نواقضها في خمسة
واربعة الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما يطرء في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن ذلك لا يجدي عند التعارض والشك في الدلالة واما
ما يق من ان سبيل بيان المهية منحصر في الاجماع ويوجد مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا لكانت المهية على حسب
ما يقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح بذلك كفى ذلك في كون المهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف ذلك مما
لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل اخر يساعد على حجة الخصم او يكون عنده دليل اخر كذلك يوجب المصير الى قول اخر

لاتى يمكن دفع الاول بمخالفته للظ من مقام الاستدلال والثانى بان قول الاخر ان كان ثابتا بين الاقوال فترك الاحتجاج له به ظ فى عدم كاشتر والا فهو خرق للاجماع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التعويل فى ذلك على الظ يصير الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثانى فالوجه الاول منه مدفوع بما مر وندفع الثانى بان المقص ان كان مساعدة المخالف على حجة الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف او الاحتياط ولا يبنى على ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا خفا فى ان المخالف انما يبنى على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم غاية ما فى الباب ان الخصم يظن غالبا بطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة المخالف غالبا دون القطع به كما هو المعتبر فى الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثانى كيف ولو تم ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكره ولا ستره بفساده وبالجملة فالمدار فى الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعص وظ ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجبه وهنا فوائد الاولى احدث بعض متاخرى المتاخرين فى المقام قولا ثالثا ففصل بين الاجزاء والشرايط فاعتبر الاول فى صدق الاسم دون الثانى وفرع عليه صحة التمسك بالاصل فى نفى الشرط الاحتمالى دون الجزء الاحتمالى وكانه نظر الى ان جزء الشئ داخل فى مهيته ومقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر فى المطلوبية ولا مدخل له فى الصدق وان ادلة القول بالصحة لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء فى صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفى اعتبار ما عدا الشرايط وضعفه ظ لانه ان عول فى ذلك على التبادر الظاهرى فلا فرق فيه فى الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذى اسلفناه فهو يقتضى اعتبار الشرايط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة فى المهية ان اريد بها المهية المطلوبة فالشرايط ايض كك ومطلق المهية فمم او المهية الموضوع لها فمصادرة الثانية الحق ان الفاظ المعاملات ايض موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسام للاثار المخصوصة كتمليك العين فى البيع والمنفعة فى الاجارة او تملكهما او قلنا بانها اسام للصيغ المستتبعة لها اما على الاول فظ اذ لا اثر فى الفاسدة وظن من لا خبرة له بالواقع به غير مجد لان الالفاظ موضوعة للمعانى الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثانى فلان وصف كونها محصلة لها معتبر فى صدق الاسم للقطع بان مثل عقد النائم والساهى والهازل ليس عقد الا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا الى غير ذلك وبالجملة فالحجة على ما نختاره تبادر الصحيحة عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل واما ما ثبت لها فى الشرع من شرايط مستحدثة فانما هى شرايط لتحقق معانيها اللغوية من الاثار او العقد المستتبع للاثار فلا ينافى ما ذكرناه من عدم النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها اياها فى ذلك من حيث ان المرجع فى هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعانى المتداولة والحقايق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشاؤه ان العبادات مهيات مخترعة فى الشريعة ليس لاهل العرف واللغة خبرة بها وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها كانت معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعانى فيتعين اخذها على حسب ما تداول بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زايد فيتبع الثالثة قال الشهيد ره فى القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم فى الصلوة او دخل فى الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظ انه يريد بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسدة فى الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق فى الاوامر الشرعية كما توهمه بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذى منع اطلاق الاسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب فى ان جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هى فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فللمانع ان يمنع لزوم تقدمها على الامر بجواز اتصافها به وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره فى غير الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه ولمن اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر اخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث عليه كما لا يخفى سياق نحو هذا وما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولا فان وجوب المضى فى فاسد الحج لا يقتضى كونه موضوعا بازاء الاعم فانه مع اشتراكه بفاسد الصوم حيث يجب المضى فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة فان قيل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثانى لموافقته له وان كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية فيه ايض لاحقة للصحيح قلنا الامر الثانى انما يتعلق باتمامه لا بتمامه لامتناع تعلق الامر اللاحق بالفعل السابق ولا ريب ان الباقى بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو نذر الحج لا تبرء ذمته به نعم يصح وصف الافعال التى تقع بعد الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثانى كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ثانيا فلان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة والصوم فارقا فيه بين ما اذا تلبس به صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب انتفاء وصف الصحة عن مورده لامتناع تواردا الامر والنهى على شئ واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم

الحلف

الحلف ولم وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مصليا درهما له عطاه لمن يدخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى هذا وقوله وساير
العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على المهيات الجعلية لكن يشكل الاول بان مهيات المعاملات ليست من المجعولات
في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا لظهور ان معايش الانام لا تنتظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف
واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرايط او انها من المجعولات الشرعية في الجملة
ولو في الشرايع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان في
كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب
العلامة في تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية اعني الانشا محتجا عليه بانه
لولاه للزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في
خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما ادعيه اذ الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا
بضميمة قراين حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد
بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمادته او ندعي ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة في اصل اللغة الى معنى
الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل** اختلفوا في استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد الى اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من
ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من زاد انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم
من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع فنقول استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كمفهوم المسمى ولا نزاع في جوازه في
الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة وهذا هو الذي
يسمونه بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه الترديد والبدلية كالنكرة سواء جعل الترديد شطرا
من المعنى او شرطا له ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها بعينه وهو يغاير
كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق
لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه الترديد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار الترديد فيه ما لم
يتضمن او يقدر معنى ازيد وهو متضح الفساد وقد ينزل كلام السكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني ويدعي رجوعه الى القسم السابق و
اما نحو مررت باحمد كم وباحمد بالتنوين فمؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه
او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا
للنفي او الاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فمع ثبوت الوضع يكون حقيقة ومع انتفائه يتبع العلاقة
فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الوجه
ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى هذا من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظاهر ومن منع
الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين والمعاني على ان
يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني
بملاحظة العلاقة مع الاخر او يلاحظ الوضع في بعض والعلاقة في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقة و
المجازية وسيأتي الكلام في عدم جوازها بقول مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه
غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق حينئذ بين ان
يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة التكرير ويظهر من صاحب المعالم ان النزاع
في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا
وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معانيه حقيقة او مجازا او غلطا حيث يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما
يدخل استعماله في معنى متناول لمعانيه اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ
في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قررناه في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ العبرة في المقام
بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال اللفظ في معنييه او معانيه
الحقيقية حقيقة لتغاير النزاعين الاتيين ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه
فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعمال اللفظ في

معنييه او معانيه المجازية وهو نزاع اخر لا يختص مورده بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا
فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن الغاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر
التغاير بين النزاعات الثلثة بوجه اخر وذلك بان يق اذا اطلق اللفظ واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخ اما ان
يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا
هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع
في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي والمجازي وح فيمكن ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم
استعمال المشترك في المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد المفهوم بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد
كل واحد من المعنيين او المعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظه المأخوذة احاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية
للمعنى معه او لا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية والجمع ماخوذا بالنسبة
الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد لا الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
وعلى هذا فمعنى عينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما اريد من
هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون عين مكرر
ثلثا فما زاد فيراد بكل معنيان فصاعدا على التساوي او الاختلاف ومثله الكلام في التثنية الثاني ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة
الى الجميع من المعنيين او المعاني سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه اولا او من اللفظين او الالفاظ المراد بكل واحد منها معنى واحد مع اعتبار
الفردية وبدونه ولا خفاء في ان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه انما يتفرع على النزاع في المفرد جوازا وحقيقة ومجازا ونزاع
المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حجتهم ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في
المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث السابقة
ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها
اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم
يتفطنوا لاندراج ذلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلتهم له ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع
في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره بما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع
عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه بمعنييه
فما زاد تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مط لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا
من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز في المفرد مط حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة
عن نوع تخصيص ينشأ من الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو الظ
من تعريف اخرين له بانه تعيين شيء بشيء وح فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان
قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر فمع الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من
الوضعين لا يق فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد وخصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية
كل وضع نفي الاخر على ما قررت من التنافي لانا نقول الوضع تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا استحالة في تواردها متعددة على
اللفظ الواحد في نفسه لدوران تحققه مدار الجعل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لعدم ترتب قبح عليه ولا من حيث الاستعمال لان
مراعاة ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في متابعته له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب
وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ مط اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه
لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على الاطلاق وظ ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه
احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام وللقائل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى والحد الدال عليه
ممنوع او مأول بل عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص و
على هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع لجواز ان يكون لملزوم واحد لوازم وتوابع عديدة
ولا يخفى بعده الثاني الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم
يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في ساير اللغات التي
وقفنا

وتمنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم وميس الحاجة كثيرا الى التعبير به عما زاد على معنى واحد ولا خفاء فى ان عدم الوجدان فى
مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة فى مباحث
الالفاظ الثالث ان الذى ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ فى معنى واحد واما استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه
ومجرد الاطلاق والوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعدة الطبع عليه فقضية كون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم الرابع
ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدر مع الانفراد وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له وح
فاستعماله فى الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا فى الوضع فهو معنى بشرط الوحدة وقد انكره
وما ادعيه من ان هذا الاشتراط يقضى بجزئية الوحدة للموضوع له فليس بشئ كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا
فلا يقتضى منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاسماء تصدق عند تغير الحال فى مسمياتها حيث لم يعتبر بقاؤها فى التسمية الخامس ان
اللفظ المشترك بين المعنيين او المعانى اما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا اولا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع فقط كان مستعملا
فى بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضى الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضى
عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثانى كان استعماله فيه استعمالا فى غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا فى شئ من
معانيه ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد من معانيه لزم التناقض لما مر اذ قضية ارادة احدهما الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر عدم الاكتفاء
به والعجب من العلامة حيث ذكر هذه الحجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه
مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت فى استعمال اللفظ فى نفس المجموع اى فى كل واحد من المعانى لا المجموع من حيث المجموع فيحتار
كلا من التقديرين الاخيرين ولا اشكال اذ لا نسلم ان ارادة كل واحد يقتضى الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره
مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب ارادته فلزوم التناقض مم السادس ما استدل به بعضهم وتحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه
لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالى باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الفرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعانى مستعملا فيه
ولا نعنى بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالى فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعانى مقيدا بكونه وحده فاذا استعمل فى الجميع
كان المراد به كل معنى من المعانى وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه بعضهم
بان المراد استعماله فى معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا فى معنييه لفوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة رجع
البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل مبنى على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة و
هو عندنا فاسد كما سيأتى التنبيه عليه مضافا الى ما فى الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال
فى المفرد مجازا مط مضافا الى شمول بعض الادلة السابقة له ان الفرض استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون
مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقى نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت فى تحرير محل النزاع ان ارادة
كل واحد من المعانى منه على تقدير الجواز منوطة بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان القائل
بمجازيته انما يقول به من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد عنها عند استعماله فى اكثر من معنى واحد فيكون
من استعمال الموضوع للكل فى الجزء ونحن سنبين فساد ذلك ونحقق ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية
ومع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهى غير متحققة فى المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وقد مر فى بعض الوجوه
السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه فى التثنية والجمع حقيقة ان اداتهما انما تدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد فمفادها
التعدد فى افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعانى كما بينا لم يكن التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين
ولنا على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف فى مدلول المادة اعنى المفرد وقد عرفت فساده او بالتصرف فى الاداة باستعمالها
مجازا فى افادة التعدد فى لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او فى افادته بالنسبة الى ما اريد من المادة وما لم يرد منها وكلاهما مما لا يساعد
الطبع والاستعمال على جوازه فان معانى الحروف انما تعتور على المعنى الذى اريد من مدخولها دون لفظه او معنى اخر لم يرد من مدخولها
الا ترى ان اللام مثلا فى قولك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ حتى انه لو اريد
به اللفظ والاشارة اليه من حيث انه معناه او معنى اخر لم يقصد فى الاستعمال كالجارية وكذا التنوين فى قولك عين وعلى هذا القياس بقية
اللواحق ولا فرق فى ذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعانى او بالنسبة الى الجميع فقط
حجة من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعانى بقيد الوحدة فاذا استعمل فى الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد دفعا للتناقض
فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء مجازا وهو غير مشروط بشئ كما اشترط فى عكسه وجوابه ان اللفظ غير موضوع للمعنى مع
قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على ان الوحدة ان اريد
بها ما يتصف بها المعنى فى نفسه باعتبارها مفهوما او مصداقا فمع كونه حشوا اذ كل معنى فله فى حد ذاته وحدة غير مجد فى ذلك ضرورة

جواز

جواز ارادة جميع الوحدات وكذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان اعتبرت مع تقييدها
بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف ولمعنى اخر وهو ان معناه وحده اى لا مع غيره او
ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار صح ما ذكروه من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد
مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان
يقال المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد اى المنفرد عن غيره فى تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة وحدته سواء اعتبرت معنى اسميا
او حرفيا بان اخذت الة لملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة فى مدلول اللفظ كما فى دخول الاشارة فى مدلول اسم الاشارة فيستقيم ما
ادعيه المستدل من التنافى ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان لا سيما الوجه الاول لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه كما مر و
مما ينبه عليه انا اذا رجعنا وجدنا انا عند وضع اللفظ للمعنى وجدنا حصول الوضع منا لنفس المعنى من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا
عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان فى جميع الاوضاع مع ان ما ذكروه على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا
لفظا لمعنيين على الاشتراك من غير ان نلاحظ امرا اخر فلا ريب فى جوازه والاعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز استعماله فى المعنيين حقيقة
لانتفاء المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما فى غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادا منه او
فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه وجعلوا الاطلاق عليه بدون الشرط حيث يراد معه غيره استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب
الى السداد واسلم من الفساد الذى الزموا به من جزئية الوحدة وان كان مشاركا معه فى الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان المتبادر
من استعمال اللفظ استعماله فى معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا فى المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه
لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز نعم من اجازه حقيقة ان اللفظ موضوع
لكل من المعانى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعانى المراد
انه استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة فى الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع واجاب عنها فى المعالم بما يرجع حاصله الى منع
الدليل فى المفرد لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزء المعنى منافية لارادة غيره وتسليم المدعى فى التثنية والجمع لانهما
فى قوة تكرير المفرد بالعطف فيجوز اخذه بمعان مختلفة ووجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم
منافاتها لارادة معنى اخر من حيث الوضع وعدم كون التثنية والجمع فى قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد معنى المكرر ونزيد الكلام على
تسليمه لما ادعاه هذا القائل فى التثنية والجمع انه فى غير محله فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المعنوى فى التثنية والجمع كان تجويزه
للاستعمال المذكور فيهما اعم من تجويز صاحب المعالم على ما يقتضيه بيانه والا كان مباينا له كما يتضح مما نبهنا عليه عند تحرير محل النزاع
احتج القائل بظهوره فى الجميع عند عدم القرينة بانه لو لم يحمل اما ان يحمل على احد المعانى لا بعينه فيلزم الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل
على الجميع ولقوله تع ولله يسجد من فى السموات ومن فى الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض
وقد استعمل فيهما اما فى الاول فبدليل اسناده الى الشجر والدواب واما فى الثانى فبدليل اسناده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع لا
يختص بالكثير وقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما
بدليل الاسناد والجواب اما عن الاول فبانه انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منهما ولو سلم فمخالفة
الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندرة مورده على تقدير تحققه لا يقصر عن مخالفة الاجمال له ان لم يزد عليه فيتعارض الاصلان فيجب
الوقف واما عن الثانى فبالتزام تقدير فعل فى الايتين بقرينة المذكور فيقدر فى الاول يسجد وفى الثانى يصلى على حد قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض وربما يستشكل بان مجرد المشاركة فى اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه ان فيه ايضا مناسبة مدلول ومساعدة مقام
او نحمل السجود والصلوة على المعنى الاعم فيراد به الخضوع وبها اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان اتم لمرتبتهم فيه على غيرهم
من حيث الاظهار على الجوارح والجوانح ناسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرج مع غيرهم فى عموم من فى الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما
فى الايتين فى المعنيين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فمن اين يثبت الظهور عند عدمها كما هو المدعى احتج
من اجازه فى المفرد مجازا وفى التثنية والجمع حقيقة اما فى المفرد فبما مر فى حجة القائلين بالجواز وقد عرفت الجواب عنها واما فى التثنية والجمع
فبانهما فى قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد به عند التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما فى قوته وايضا لا ريب فى جواز تثنيتهما من الاعلام
وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو فى مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما فى قوة تكرير المفرد مطلقا حتى فى جواز ارادة المعانى المختلفة منهما و
تثنيتهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا وذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد فى معنى المفرد لا فى لفظه كما يشهد
به التبادر فيختص لحوقها بما يشبه الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال افراد من
مفهوم رجل لا من لفظه كما فى التثنية والجمع من سائر اللغات والا لا يشيع جريان حكم المسمى عليهما من غير تكلف ومما يدل على التاويل المذكور
فى الاعلام دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها معها بالمعرف وعند التجريد بالمنكر واما نحو هذا زيدنا وبهذين

وهذين نصبًا وجرًا انهما موضوعان بوضع مستقل للاشارة في الحالتين الى كل فردين مما يشار اليهما وليسا بتثنية هذا لامتناعها بدون التاء
ومع يلزم عدم اختصاصه بالفردين المشار اليهما الكلية المثنى مع ان المتبادر خلافه ومن اكتفى في بناء التثنية والجمع باتحاد اللفظ فله ان
يلتزم بان كلا منهما موضوع باداته بوضع واحد كما قررنا وان لفظ المفرد مستعمل في لفظه والاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون
المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي متعلقا بلفظهما باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى معناهما او ان المفرد المذكور مستعمل في معناه
والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ اخر مثله على ان يكون معناه مرادا او موردا للحكم المذكور وذلك لئلا يمتنع جريان حكم المثنى عليهما
كما يشهد به ضرورة الاستعمال حجة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد انهما يدلان على التعدد فيجوز ارادة المعاني المختلفة منهما بخلاف
المفرد وجوابه انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فمن اين يدلان على التعدد فيما
زاد عليه حجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ظ فان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده
الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني لم يكن اثر النفي الا افادة العموم فيه وايضا لو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي
لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ قد يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذن يكون
الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل معنى من معانيه
على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة
المنفية فلا يرد مورد التنكير ويتجه عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه فنفيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكرة
فان مدلولها احد المعاني لا بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع وسيأتي توضيح ذلك في محله انشاء الله وان كان القول المذكور مبنيا على ما زعمه السكاكي
فهو مع فساده في نفسه كما اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج عن محل البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال المشترك اللفظي في معنيين فصاعدا
كذلك لا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام في ابعاض اللفظ فلا يجوز في نحو ضرب بلال
في ضرب بلال ولبس الادغام في موارده منه لانه في معنى حرفين وربما يرتكب مثله في الكتابة مع امن اللبس فصل اختلفوا في جواز
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون وهم بين من يجعله مجازا وبين من يجعله حقيقة ومجازا
بالاعتبارين ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كرر واريد به ذلك وذلك انما يكون بان يطلق ويراد
معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلاقة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال المذكور مجازا نظرا الى استلزامه الغاء
قيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خروج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة السابقة نعم هو من جزئيات المسئلة الاتية واما استعماله
في معنى يعمهما والمعنيين اما تناول الكل لاجزائه او تناول الكلي لافراده فلا ريب في جوازه مع الوضع وبدونه مع العلاقة ويسمى النوع الثاني
بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه وتحرير بعضهم النزاع في القسم الاول
غير مستقيم طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى المجازي مجازيا
للمعنى المراد او لغيره وهذا ظ ولا بين ما اذا كان المعنيان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين بالوضع في المركبات
جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه في المجاز المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مطلقا لنا ان هذا الاستعمال ليس على
الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان لحوق الاستعمال ان كان بالقياس الى كل واحد من الاعتبارين فلحوق الاول
باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز
وقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ينافي ارادة غيره معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتمسك في ذلك بما
ذكره اهل البيان من ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعانده ضرورة ان ملزوم معاند الشئ معاند له فيمتنع ان يجتمع
معه واعترض عليه بعض اهل التدقيق بانه يمكن ان يكون المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى
المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فمم بل هو عين المتنازع فيه
فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولا يخفى ما فيه لان المستدل انما يتمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا
ريب ان المفهوم من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان
ذلك تاويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه مع ان وجود القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف
بين علماء البيان في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية ح مانعة من ارادة الملزوم
بدلا عن ارادة اللازم وانما يتجه ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع ارادة جواز الملزوم
بدله وكانه مبني عليه نعم يرد على المستدل امران الاول ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة دالة عليه او استعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم
لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية ٥

فالاستدلال المذكور ناشئ عن الخلط بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول بط قطعا لانتقاضه باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر وظ ان القرينة لا تعاند لارادته كك بل يستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة على من اجاز الاستعمال مجازا لا يق يمكن ان نختار الاحتمال الاول ويدفع الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية فلا يتم النقض بها لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني فعلى المستمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قرينة عليه احتج المجوزون بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فاذا اريد معه غيره وجب الغاؤها فيكون الاستعمال باعتباره مجازا ايض وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين حكم وجواب الكل يظهر مما قررناه في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في بناء التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين فاطلاق المنع منه بالاعتبار المذكور ليس في محله **فصل** لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد مط بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال كما مر اذ لم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال ولكنا نستنبط مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المبحثين المتقدمين واما اذا استعمل في معنى مجازي شامل للمعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حذو ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لعدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد فردان منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله فيه وفي معناه الحقيقي او المجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من الاخر او المتعدد منه **تنبيه** قد ورد في كثير من الاخبار ان للقران سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايض لا اشكال على الظ في جواز قصد الدعاء بالقرائة فربما امكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنيين اللفظ حيث يقصد به اللفظ المحكي والا لم يكن قرانا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما ثم اما الاول فلجواز ان يكون بطون القران بطونا الظاهرة وان لم يساعد افهامنا على التوفيق بينها فتكون ح مرادة بارادة تراه ويكون مستعملا في معناه الظ ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايما كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ح ان يراد بتاليفها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه بعد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا ولم يصح السكوت عليها من غير ضميمة تتم المعنى بها بل بمعنى استعمال اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق اخر او مشابهه على اختلاف الاعتبارين مهية وشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لامكن التفصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايض وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يغاير المعنى الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظ من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب وليس بشيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظ واما المعنى الظ فهو غير مراد منها وانما يتوهمه السامع تعويلا على الظ اذ لو اراده المتكلم ايض لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظ معه **فصل** المشتق هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة ليتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبه اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويق له الاصغر ايض والثاني اما ان يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك وكنى وجبذ وجذب ويق له الصغير ايض والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلا باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ الماخوذ منه لفظ اخر والموضوع بالوضع الابتدائي احترز به عن نحو الحلب والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك و

واحترز عنه في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق
وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي وكانه يريد
ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل ومعرفته انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصود تعريف ماهية الاشتقاق
وفساده ظاهر لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئي الاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة مهيته فيلزم الدور وايضا اذا توقف
معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي تتوقف على معرفة اشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما تتوقف
على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقا جزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا الغرض من تعريف
مهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الماخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق
لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق ان يجاب بان
المراد بالمشتق المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالمعنى
الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وعن دخول مثل الاستعجال والاستخراج حيث يتوافقان
في الحروف الزوايد وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوايد وقولنا او حكما لدخول نحو قول وقال فان الالف
المقلوبة عن الواو في الاعلال مثلا واو حكما وكذا عد من الوعد فان الفاء المحذوفة بحكم المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى احتراز عن مثل اضرب
بمعنى اعرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو يتناول ما اذا اتحد المعنى فيهما كالقتل والمقتل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق ويعتبر التغاير
ما بينهما في المعنى نظرا الى عدم فائدة في الاشتقاق بدونها اختلف سواء كان بالزيادة كضرب من الضرب او بالنقص كضرب من ضرب على ما
يراه الكوفيون وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيبه
والمراد به ما يتناول الترتيب الحقيقي كما مر والحكمي كقه من الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدول وهو ما خرج عن صيغته الاصلية والفرق بينه
وبين غيره من انواع المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من
مباديها على ان يكون الاصل بقاؤها عليها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية وذلك اما بزيادة
حرف او حركة او نقصان احدهما او بالمركب منها ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فترتقي الاقسام الى خمسة عشر قسما وينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم
التغيير الحقيقي والحكمي ليدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه موكول الى فن الصرف
ولا من حيث مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في صدقه ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد يرد عليك تفصيلها
ثم اعلم انهم ارادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما سنحققه ولا باس
بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدء بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى حال
النطق وذلك اذا وقع مطلقا كضرب او بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المضي بالنسبة اليه كما في قولك سيجيء زيد وقد اكرم اباك وقس على ذلك الحال في
الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمتصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما زعمه
النحاة حيث حافظوا بالتزامه على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدء بفاعله في الحال اعني اوائل
زمان الاستقبال او الاستقبال وهي ما يعمهما كما عرفت على الاشتراك اللفظي او المعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك الان
او غدا وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وفسر الحال باواخر زمان الماضي واوايل زمان الاستقبال وقد يعين
بلم ولما فيختص بالماضي كما ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم ان استعمالهما مجاز وكان الذوق لا
يساعد على ذلك واما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فمجاز قطعا لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيأتي
تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم المفعول وهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدء في الحال كما انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدء في الاستقبال
ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد او مصنوعه او مكتوبه وقد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد او
مسكونه او مقدوره ومنه دابة مسرجة ودار من خرقة واوراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض
الكلام هنا بالمقايسة الى ما سيأتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدء ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على يوم
يشابهه من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين ليوم عاشورا ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدء فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان
وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدء والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقة فيما اعد له
او اختص بها سواء حصل به المبدء او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدء عرفا وذلك يختلف باختلاف
المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الاتي وهو بعيد **فصل** اطلاق المشتق على الذات المتصفة
بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها حقيقة
ان كان مما لا يمكن بقاؤه كالاخبار ورابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما بقي وعليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض

والاعتياد

والانجاز ولا بد اولا من تحرير محل النزاع وذلك يتم برسم امور الاول لاخفاء في ان المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال والمصادر المزيدة فان
عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلى وح فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها و
اسما الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبى وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه
تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسما على البواقى مع امكان التمسك به ايض وجهان اظهرهما الثانى لعدم
ملايمة جميع ما اوردوه فى المقام على الاول والعلامة التفتازانى خص موضع النزاع باسم الفاعل الذى يكون بمعنى الحدوث دون مثل المومن
والكافر والابيض والحر والعبد مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتصاف به بالفعل وهو وهم لعدم مساعدة
اطلاق عناوينهم وامثلتهم عليه وبعضهم خصه بما اذا لم يتصف المحل بالضد الوجودى ونقل الاتفاق فى المتصف به على المجازية مط واحتج عليه
بان الاجماع منعقد على عدم تسمية المومن كافرا بالنظر الى كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واتصف محله بوصف وجودى مضاد له و
فيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف القائلون بانه حقيقة فى الماضى مط بان المنع هناك شرعى لا وضعى وان اريد اجماع اهل
اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما اذا كان المشتق محكوما به
ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مط اذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تع الزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادى حال النزول وفيه ان الكلام فى وضع المشتق من
حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التراكيب وظ ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك واما تلك الدلالة فانما
نشات من حيث كون المشتق كليا متناولا لجميع افراد طبيعة لا من حيث كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود وافراد معهودة
نحو المشرك او المشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ايض ثبوته مط كما فى قولك اجلد الزانى واقطع
السارق ومنه واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدل ما اعتبره من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع ان انتفاء النزاع
فى المحكوم عليه لا يقتضى بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثانى الازمنة المعتبرة فى اطلاق المشتق اما ان تؤخذ بالقياس الى النطق
كما صرح به بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضى ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تاخر عنه فيدخل فى
الاول نحو اكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف
حال النطق فيخرج الاولان عن القسمين الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين وهو
الموافق للتحقيق فيكون المراد بالاطلاق على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدا باعتبار حال التلبس وعلى الماضى اطلاقه على المتصف به باعتبار ما
بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل فى الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمان الاتصاف
واكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف او الاكرام او ما بعده سواء
صادف حال النطق او لا فيدخل ان فى القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق صالح لكل من الازمنة الثلثة
المقيسة الى حال التلبس والاولى ان يؤخذ الازمنة الثلثة باعتبار الزمن الذى اطلق المشتق على الذات باعتباره ليستقيم مقابلتها بحال
النطق فالماضى ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنه والمستقبل ما تاخر عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتبارى
الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد لحدثه باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على
المتصف بمبدئه الخاص اعنى المبدا الماخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه ومن ما بعده وبهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من
معناه فان اطلق باعتبار زمن اخر او اعتبر الزمان فى مدلوله كان مجازا من غير فرق فى الثانى بين زمن الحال وغيره مما ذكره النحاة من ان
اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضى لا يبتنى على اخذ الزمان جزء من معناه على ما يتوهم
الى بعض الاوهام اذا عرفت هذا فالحق ان المشتق ان كان ماخوذا من المبادى المتعدية الى الغير كان حقيقة فى الحال والماضى اعنى فى القدر
المشترك بينهما والا كان حقيقة فى الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والسالب والكاسر والهادم والقاطع وكذا
ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كالمكرم ومتصرف ومستخرج ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما اتصف بالمبدا حال الاتصاف
وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحايض وطامث وحامل وحايل وحى وميت وقايم وقاعد
وراكع وساجد ويقظان ونايم ومعتل ومنكسر وصحيح ومريض ومحب ومعاد ومبغض وصاف وما لك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدا
حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من ايات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركب الهيئة مع المواد
المتعدية والغير المتعدية وجهان واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد المتصف بشانية المبدا وقوته كما يق هذا الدواء نافع لكذا او مضر و
شجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدا او باتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب والصائغ و
التاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر فى المقامين حصول الشانية والملكة او الاتخاذ حرفة فى الزمان الذى اطلق المشتق على الذات باعتباره
وفى الثانى خاصة سبق مزاولة مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذى يطلق المشتق على الذات باعتباره قد يكون حال النطق وذلك

[illegible]

وذلك فيما اذا حمل على الجزئيات نحو زيد قايم والفاضل المعهود كريم وكذا النداء نحو يا قايم ويا قاتل وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك
فيما اذا حمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما
في اعطيت او ساعطي فقيرا او ضاربا وبادرتما فيعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما فيكم
حجة القول بانه حقيقة في الماضي مطلقا انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايض لانه
خارج بالاجماع وبان النحاة اطبقوا على انه اسم فاعل وظاهر التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له
المبدء وخرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي ايض وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النايم والغافل حقيقة و
ليس الا باعتبار قيام المبدء بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق السلب ومن الظ خلافه والجواب اما عن الاول فبان الاستعمال اعم
من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على تحقيقنا المتقدم في المشتقات الماخوذة
من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت مجرد اطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في
خصوص الحال ثابت وح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على ما مر تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشتقات الغير
المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فبان المدار في التسمية عندهم على مجرد الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي والمضارع
واما عن الثالث فبان المراد من له المبدء او ذو المبدء والتعبير تسامح واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي قائمة بالنفس
حال النوم والغفلة ايض غاية الامر انه ذاهل في هاتين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجاز في الماضي انه
يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لا بق ثبوته في الحال اخص
من ثبوته مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال قيدا للمنفي بل للنفي فليس المقصود ان نفي المقيد يستلزم نفي المطلق
بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا
كيف لا ينافي وصريح العرف واللغة يحكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة المصححة واجيب با
ان اريد الصدق بحسب اللغة فمم او بحسب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يق ان اريد ان صدق قولنا ليس بضارب فمم لان
ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا ولغة الا
حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا وان اريد انه متى صدق قولنا الضرب منفي في الحال صدق قولنا الضرب منفي
في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة او انه ضارب فمم اذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا
لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مبادئها
مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق
عليه عندهم ان مبدء التكلم باق فيه غير منقض عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات والحق ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات الماخوذة من
المصادر السيالة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه
واعتبره غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه ح حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض
دليله ح على دعواه حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما
في لفظ الكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم وغيرها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة مباديها ملكات لمحالها فهي
بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب نفس مباديها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدء في
الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية الاتصاف مما لا اثر له في الامثلة المذكورة تذنيبهات الاول مفهوم المشتق عند بعض المحققين
معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدء بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العبائر والالسنة من ان معنى المشتق ذات
او شيء له المبدء فانما مسامحة منهم في التعبير وتفسير للشيء بلوازمه او وارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشيء ان كان مفهومهما لزم
دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون
ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات او الشيء فمع انه لا يناسب وقوعه محمولا يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او
شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان
يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب
ان يكون وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايض ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته
ح للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة
به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة
بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايض لان تحقق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما ايض ضروري

لانه يستلزم صدق قولنا الضرب ليس بضارب

ولا يجب

ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات او الشيء مفهوما او مصداقا لمدلول المشتق بسائر مدلوله فالدليل الذي كون
على تقدير تسليمه اخص من المدعى الثاني زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا فالحدث
الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها
وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم وتحقيق المقام
ان حمل الشيء على شيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل واتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او
خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك
بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه
الماخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج
حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا فان اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع
حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على
الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلثة
اخذ المجموع من حيث المجموع اذا تبين عندك هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا
ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة وانما نريد به الذات وحدها
فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو وقولنا فلا فرق بين قولنا ذو بياض وذو مال فكما ان
المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يجدي فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين
المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي
الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز والتمسك في اثبات المباحث
اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في
العروض ان كان صفة كالضارب والقاتل فان مبدأهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تاثير ولا قيام له الا بالمؤثر وكالقائم والقاعد و
النائم فان مباديها اثار وصفات وانما قيامها بالمتاثر والمتصف اما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا
من دون واسطة في المقام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون
فانه يقال الحركة سريعة او اللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد بهذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق و
استندوا بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق
في الهواء وقائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تاثير وقيامهما
بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم
كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى
مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود اذ
الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل
في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف
في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدأ ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند الى ذاته فهو اولى من وجدان غيره له فهو
اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعات مثل هذه الامور الخفية واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان
بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى لكن قياما صدوريا لا حلوليا كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر
بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخل بالمقصود ومما قررنا يظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق بشيء
صدق المشتق منه عليه فعدم اطلاق المنحي ونحوه عليه تعالى اما للمنع الشرعي بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدأ به تعالى كما
يظهر وجهه مما مر انفا وسابقا **المقالة الاولى** في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة **القول في الامر فصل** الحق ان لفظ الامر
مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا وبين الشان كما يقال شغله امر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام
بعض اللغويين عليه ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب
العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضي كذا
او لا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمعونه على الاوامر
على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح النحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا

كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة فى هذا الاخير اعنى قول المخصوص وجعلوا النزاع فى بقية معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها الاثر فى
من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشان حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا
وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم بمكانة من الوهن ومنشاؤه الخلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا
يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفا الا مجازا نعم المفهوم من قول القائل انا آمر بكذا وزيد امر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه نعم
ربما يسبق ذلك الى الفهم فى مثل الفرض الثانى نظرا الى انه الطريق المتداول فى التادية عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ عليه فانما هو من باب
الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعنى الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة
الفعل والاسم والحرف فى مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على معنى حدثى مع وقوعه منه بجميع تصاريفه
ويمكن توجيه ما وقع فى كلام الاشاعرة من تفسير الامر باعتبار اللغة بالقول بحمله على القول النفسى بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع الى
ما ذكرناه هذا واما ما تمسك به القائل بمجازيته فى غير القول فمدفوع بان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يقم هناك ما يوجب الاشتراك وقد
بينا ثبوته بدليل التبادر وغيره فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الشان بحيث يعتمد
عليها فى الاستعمال ويعول عليها فى المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المعنوى مدفوع على تقدير تسليم اصله بانا لا نجد هناك قدرا
مشتركا بين القول وبين الشان الا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق ما صدق عليه مفهوم احدهما دون نفس مفهوم
احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالى من الدانى حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم العلو
والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبقول غيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن خصه بالنوع الاول فقد تعسف
لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعنى ما دل عليه لفظ المصدر فخرج الاستفهام باعتبار
معناه الحرفى وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمى اعنى طلب الفهم كما فى نحو علمنى وفهمنى اذا اشتمل على بقية القيود ودخل نحو اترك باعتبار
الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار المفيد به انه نهى عنه وخرج نحو لا تترك فانه نهى عن الترك وان صدق عليه باعتبار الفعل المقيد به
انه امر به وبالجملة فهما داخلان فى الامر باعتبار وفى النهى باعتبار ومنهم من عين دخول الاول فى النهى والثانى فى الامر جمودا على ظاهر الحد نظرا
الى ان الفعل ظاهر فى الامر الوجودى وهذا منه مخالفة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما
معا والحق ان اختصاص لفظ الامر وضعا بالطلب الصادر عن العالى يوجب ظهاره المستعمل وافادته لعلو من نسبته اليه على المامور كما ان اختصاص
الدعاء بالطلب لسافل من العالى يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين فى الرتبة من الاخر يوجب افادة تساويهما فى الرتبة
وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالى اختصاص وضعى وقد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامى يقتضى اختصاصه بالعالى لان
الالزام بمعنى جعل الشئ لازما حقيقة انما هو شان العالى دون غيره فيفيد الاستعلاء على ما تقدم ويدفعه انا لا نريد بالالزام الا طلب الفعل
مع عدم الرضا بتركه وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقى على ان الالزام الحقيقى لا يختص بالعالى لجواز صدوره عن المساوى والسافل كما لو التزم
المولى بانجاح حاجة لعبده ولو بعهد وشبهه او واعده على وجه يلزمه الوفاء به عقلا فان الالزام يتحقق منه شرعا او عقلا مع انه لا يصدق
الامر ثم ان اراد القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظ الاستعلاء عليه فان معناه طلب علو نفسه
واظهاره لا ابتم اظهار علو الغير والا فندفع قوله وقول من اعتبر الاستعلاء فقط بعدم المأخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر فى
العالى ان يكون عاليا حقيقيا ولو بحسب العرف والعادة او يكفى كونه عاليا فى دعويه او دعوى من يسند اليه الامر او احدهما وجوه واما قوله
حكاية عن قول فرعون لملائه فماذا تامرون فان قدرنا المفعول العساكر والرعايا فلا اشكال فى كونه حقيقة وان قدرناه ضمير المتكلم كان
مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم فيبتنى كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجوه المذكورة ثم ما اعتبرناه فى الحد من قيد
الالزام مما نفاه بعضهم فادرج الندب فيه والذى يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل ان بريرة لما اراد النبى منها الرجوع الى زوجها قالت تامرنى يا رسول الله فقال لا
بل انما انا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهى للندب ويساعد عليه ظاهر بعض الايات الاتية حيث اشتملت على تهديد مخالف الامر وذمه
ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الامر فى هذه الموارد فى الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفى ظهوره فيه عند الاطلاق مع
ان مجرد الاستعمال لا يقتضى الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضى الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار
العلو فى المندوب لانه ارشاد وليس بشئ اذ لا نعنى بالاستعلاء الا طلب العلو واظهاره بالطلاق لفظ موضوع للعالى على ما عرفت وظ
ان افادة هذا المعنى لا يقتضى ان يكون هناك حكم على المخاطب او غيره فضلا عن كونه ايجابا وبالجملة فالعالى فى اوامره الايجابية وغيرها غير
خارج عن كونه عاليا فاذا اتى بلفظ مبنى عن علوه كان ذلك منه استعلاء الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة
الجماعة ولم يسبق الى وهم انه يقتضى حكما او الزاما وهذا ظ واما تعليله بان المندوب ارشاد فمعرى عن الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة
الى ما هو طريق السداد فلا ينافى الايجاب ايضا كذلك وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد ان يكون

المقسم

القسم اعمّ وفيه انّ التقسيم قرينة على انّ الامر هناك مستعمل فى المعنى الاعمّ والاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسّموه الى ما ليس حقيقة فيه
قطعا كالارشاد والتعجيز والتسخير وبانه يستعمل تارة فى الايجاب واخرى فى الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك
وفيه ان الاستعمال فى خصوص الايجاب واقع وقد سبق منّا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التقدير على انا قد بيّنا ما يوجب الخروج
عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المامور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقى والا فلا يفيد
المدّعى **فصل** اختلفوا فى ان صيغة الامر هل تقتضى الايجاب اولا الى مذاهب ومنهم من عنون البحث بتوسيعه صيغة افعل وما فى معناها ليتناول
بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن المبحث قطعا الا ان يراد بما فى معناها وضعا وايضا يتناول ما كان بمعنى الامر من
اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسدّ واولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر
هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة عن العالى ولا يخلو من بعد والتحقيق هو الاول نعم لما كان الغرض
هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها فى الكتاب والسنة كما فى سائر مباحثنا المتعلقة بالالفاظ لئلا يخرج عن كونها
مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون ذلك داخلا فى مدلول لفظ امر وان يكون معناه خصوص
الصيغة الواردة فى الكتاب والسنة بالنقل او التجوز بل على ان يكون ذلك مدلولا للفظ الامر من حيث العهد او مشيرا الى البحث عن الصيغة
كما فى لفظ العام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك ومما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة
منهم فى المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه
الذم والعقاب وعلى قياسه الندب وهذه انما تصلح لان تكون معانى التزامية للصيغة اذا اخذت بالحيثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم
بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعنى طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فلا تعليم الصيغة بالمتضمن
ح فلا يكون لهم دلالة على ما ذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تمس اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العبد على مخالفة
امر سيده فلا ينافى ان يكون المقصود دلالته على الالزام مطلقا كما سبق الى بعض الاوهام فان تخصيص البيان به انما هو بالنظر الى ان الى
الالزام لا يظهر الا فى مثله ثم اعلم ان الفاضل المعاصر زعم ان نزاع القوم فى صيغة الامر يتصور على ثلث صور الاولى ان العالى اذا اورد عنه
الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحى اعنى ما يذم تاركه ويعاقب عليه اولا الثانية ان هذه الصيغة بمجردها اهل
تفيد الالزام مطلقا فيلزمهما فيما اذا صدرت عن العالى افادة الايجاب الاصطلاحى اولا الثالثة ان الصيغة بمجردها اهل تفيد الايجاب
الاصطلاحى نظرا الى دلالتها على الالزام وعلو المتلفظ بها ما لم ينكشف الخلاف اولا وفرق بين الصورتين الاولتين بعد ما نفاه اولا
بجواز كون دلالة الصيغة على الالزام فى الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالى فلا يفيده اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية
فانه قد صرح فيها بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض فى الاولى بكون الصيغة الصادرة عن غير العالى حقيقة او مجازا وقد صرح فى الثانى
بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة فى اوليهما داخل فيه فى الاخرى ثم اختار
الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافه بعدم مساعدة تحرير كثير منهم لمحل النزاع على ذلك هذا ملخص كلامه ويحتمل مرامه وانت خبير
بان مدلول افعل لا يزيد على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ بها عال مما لا يكاد يلتزم
به من له ادنى دربة بالمحاورات فرمى الاكثرين به كما هو قضية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه استغرب بعد ذلك مقالتهم التى رماهم بها
فى الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم وكان الذى اوقعه فى ذلك ما وجده فى كلامهم من لفظ الوجوب والايجاب او تسميتهم اياها امرا
فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة وان مطلق الامر يقتضى الوجوب والايجاب الاصطلاحيين لغة وفساده يعرف بما مر
ثم ذكر ان الاحتمالات التى قررها فى صيغة الامر تجرى فى لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا و التحقيق ان ما اختاره هناك من توجه
النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو المتلفظ بعلو المسند اليه كما عرفت والفرق غير خفى اذا تقرر هذا فالحق عندى ان
صيغة الامر حقيقة فى طلب الفعل فقط مطلقا لكن حيث يطلق الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا بالترك تبادرا اطلاقيا وهذا
تحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انا نجعل استعمالها فى الندب حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة فى الوجوب اعنى الايجاب فقط و
ذهب علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهى حقيقة فى الوجوب فقط ومرجع كلامه اما الى دعوى
ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ان كان فى اللغة مشتركا بينه وبين الندب فمتى ورد فى كلامه حمل على مصطلحه او انه بنى
فى استعمالاته الشرعية او مطلقا على متابعة وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمله فى الندب اعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهنا
اقوال اخر شاذة لا ينبغى ان يلتفت اليها لنا على ان الامر حقيقة فى مطلق الطلب شهادة التبادر عليه فانا لا نفهم من نفس الصيغة
الا مجرد الطلب وذلك اية الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر فى عدم
الرضا بالترك انه حيثما ورد طلب مطلق سواء كان بصيغة افعل او غيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذا نجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك
ماطلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح بالالزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالزام ولولا ذلك لما دل لنا الجمل الخبرية المستعملة فى الطلب

الطلب كاية الرضاع ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار او منافاته لسياق
الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب الى معنى
الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي اشبه بالوقوع فينصرف عند قيام الصارف اليه تكلف لا يساعد على اعتباره
الوجدان واما ما يوهم من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب ومحمول عليه فبعيد عن التحقيق اذ لا
تعويل على الظواهر في غير الالفاظ وانما التعويل على ظاهر الكناية فبواسطة التعويل على ظاهر مدلولهما من الالفاظ والاشارة عند اهل العرف كما
لا يتم دعوى تبادر الالزام من الطلب هنا ناشئ في ما ذكرنا ولا من ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول قد مر الاشارة
سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه اي ترك تقييده وعن سائر القرائن الا ما احتف له وهذا هو الذي
ذكرناه علامة للحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام
انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من
حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معناه المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ
حقيقة فيه وقد مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لاسيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظ
وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل المذكور في موارده وفيه نظر وقد
استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذ لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوبا او لا
يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك قال وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الا
في القدر المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان
مرجع الايجاب الى الطلب المتاكد الذي من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يامر الموالي ولا يخطر ببالهم مفهوم الترك
فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق مماليكهم على المخالفة الذم والعقاب ولو كان الامر للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد
بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترك المتاكد كما هو الظ فهو راجع الى طلب الفعل المتاكد لان النفي في النفي راجع الى
الاثبات وهذا لا يكون جزء من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك مجازا عن تاكد الطلب كان جزء من الوجوب و
فصل الوجوب لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين
في حق غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا المأثورة تعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها
مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا
يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا واستدل بعض من وافقنا في المذهب بوجهين آخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب و
اخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا
للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض
بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز اللازم على
تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع لها اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة
بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متضحة الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الوقوع
الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما تقييده بجواز الترك وعدم جوازه فمما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين للرجحان و
هو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل
واعلم ان هيئة الامر موضوعة عند قائليه للطلب الصادر من الامر لا من حيث كونه معنى مستقلا باللحاظ بل من حيث كونه الة ومراة لملاحظة
حال المامور به باعتبار وحال المامور باعتبار فتكون على حد الحروف موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص فللامر بحسب هذين الاعتبارين
نسبتان تعليقيتان وله نسبة ثالثة الى الامر وهي نسبة صدورية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب
المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان الملحوظ في وضعه بازائها هو ذلك
القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصياته الملحوظة بذلك العنوان
وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب المرتبة
من المنع من النقيض وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب واما على الاول فان
جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعلناه من سنخ الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي
يمتاز من الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب ان نضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا
كان مجازا ولك ان تنزل قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في هذه

المفاهيم

المفاهيم الكلية او افراده المتفلة لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا انا نريد بخصوصيات الطلب وافراده ومفهومه المقيد
بالنسب الثلث لا كل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كلها بامر واحد لاشتراك الجميع فى كونه
طلبا مقيدا بنسب ثلث غاية الامر ان المعنى المذكور فى القسم الاول ينتزع من موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال لفظ
فى اكثر من معنى واحد ولا فرق فى ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابيا او ندبية او ايجابية وندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث بين
الجميع اذ لم يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فاعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد والمتعدد ومن هنا كان نحو صلوا اذا جعل خطابا الى من يجب عليه
ومن يستحب فى حقه وصل الفرايض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة بحجة المشهور وامور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن
القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل الثانى ان علماء الاعصار
والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة فى الكتاب والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك
اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تع مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه انكار منه تع لوجود المانع من السجود اى ما يصلح للمنع
منه عقلا او شرعا لا مطلق المانع لامتناع الترك بدونه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تع على حقيقته لعلمه بالمانع على تقدير تحققه ويدل
مع ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه فى قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والذم والتوبيخ دليل الوجوب لا يق امتناع
حمل الاستفهام منه تع على حقيقته لا يعين حمله على الانكار التوبيخى الذى لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة
التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللومى الذى يكون على ترك المندوب ايض ولا ينافيه اللعنة والطرد المترتبين عليه كما يدل عليه الاية
الاخرى لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمة التكليف او استكباره حيث قال انا خير منه واما ما يق فى دفعه من ان استكباره لم يكن
عليه تع بل على آدم فيرجع بالنسبة اليه تع الى مجرد المخالفة فليس بشئ لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل ادم وترك طاعته
فى استغفاره لا يوجب الطرد واللعنة لا سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله فى محل المنع ومما يدل
على حرمة استكباره قوله تع استكبرت ام كنت من العالين وقوله تع ما يكون لك ان تتكبر فيها لانا نقول الظاهر من مساق الاية ان يكون الاستفهام
للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما يساعده عليه متفاهم العرف والشرع فانه
الفرد المتكامل فى الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه فتدبر فان قلت هذا الاستدلال مبنى على ان يكون الطلب منه تع واقعا بهذه الصيغة
وهو ممنوع لجواز ان يكون بالهام او وحى ولو سلم فلعله كان محفوفا بقراين تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون الامر
حقيقة فى عرف الملائكة وذلك لا يقتضى ان يكون كذلك فى عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضى صدور هذا القول او ما يرادفه والخروج عنه يحتاج
الى مستند ولا يكفى فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان يق
استغنى عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الواضع
هو الله تع والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة فى الموافقة للمحكى وفيه نظر يظهر مما مر ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايض باعتبار اطلاق الامر
فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة فى الطلب الالزامى ويتجه عليه بعض المناقشات المتقدمة الرابع
قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تع هدد مخالف امره حيث امره بالحذر عن الفتنة او
العذاب وهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضى له ان كان موجودا حسن الحذر ووجب والا لم يحسن
فلا يلزم الدور واما ما يق من انه لا عموم فى الامر ولا نزاع فى عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم المجموعى دون
الافرادى فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة فى جميع المندوبات فمدفوع بان الظ من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص
المحفوف منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظ فى العموم الافرادى كذا قالوا ويشكل الاخير ببقاء الاشكال
على تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلى وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم
بنفسه بشئ من الاعتبارين فالمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يق ايضا بان الاية بحسب مفاهم العرف فى قوة قولنا فليحذروا عن مخالفة امره
اما بتعليق الظرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اى يريدون مخالفته او اشرفوا على مخالفة امره او
بتقدير عن مخالفة امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المفرد
المضاف فيعم الحكم مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة
بل الطلب الالزامى كما هو معناه اللغوى والعرفى على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك وهو كاف فى نقض الاستدلال اللهم
الا ان يتمسك فى دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القراين الصادرة عن العالى يسمى فى العرف التزاما واثبات هذا القدر لا يتوقف
على اثبات كون الامر او صيغته للوجوب وايض المخالفة انما تتعدى بنفسها وتعديتها بعن يقتضى تضمينها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة
على وجه الاعراض والتنفر وعدم المبالات لا يقتضى المنع عن المخالفة بدون ذلك وما يق فى دفعه من اخذ الاعراض واعتباره انما هو لمجرد
المحافظة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك اعتباره فى المعنى المراد فجديرا بالاعراض عنه نعم لا يبعد ان يق تعدية المخالفة بعن انما

تقتضى

تقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة تتضمن الاعراض بهذا المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة
والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان يكون ترك المندوب مكروها ويترتب عليه فتنة او عذاب دنيوي فيكون الامر بالحذر
لمرانديا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الاخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يخصه لذلك فيثبت به ان الامر للوجوب قلنا
سلمنا لكن مخالف الامر لم يوعد باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه
لاسيما اذا اريد بها الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من عذاب الاخرة والامها ما يترتب على بعض المكروهات بل المباحات ايضا
كطول الحساب المترتب على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر تمحضه للوجوب وايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن منهم
لم يحسن الامر بالحذر للقطع بحسن الامر به عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على بيان الدليل لا عليه لان ظاهر الاية تعليل الامر
بالحذر باصابة الفتنة والعذاب لا باحتمال اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا تقتضي الاية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب
لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع وابن احدهما من الاخر الخامس قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا يقال لا نسلم ان الاية ذم لجواز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب
ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتداد بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ولو
سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لانا نقول المفهوم من مساق الاية انها ذم وانه
على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى الى الاحتمالات المذكورة السادس ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد بالعذاب اما الاولى
فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح
كما يدل عليه الاية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فان من من اداة العموم فيتناول
كل عاص ويرد على الصغرى ان الاية الاولى انما تقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا
الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القراين الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج والاية الثانية
انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي الا مجرد كونها مستعملة في الايجاب
ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص
العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به ومعه لا يثبت المطلوب والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها
لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث الخصوصية نعم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كاف كما احتج من قال
بانه حقيقة في الندب بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة
قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق و
اجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب وفيه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون
الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب ايضا ولو سلم ان الاستطاعة
حقيقة في المشية ايضا فكلمة ما في الرواية اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يراد بها الفرد
او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشية فالاحتمالات عشرة وان كان صدر الرواية كما سنذكره
في مبحث التكرار لا يلايم البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو معارض بغيره سلمنا لكن غاية
ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما تقتضي كون امره للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت
في امر غيره مع ان سند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما
يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم المسؤول القبول وعترض عليه اولا بان الايجاب والوجوب متلازمان فدلالة السؤال على الايجاب
يستلزم دلالته على الوجوب وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الاخر تدافع وثانيا
بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له والجواب اما عن الاول فبان مراد المجيب
بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب
بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع ولا ملازمة بين الايجاب والوجوب بهذين التفسيرين وانما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب الفعل
مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذا الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني
فبان المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا
صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب

بالشرع

بالشرع لا وجه له ولعله مبنى على مقالة الاشاعرة واجاب عنه فى المعالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا
يخفى ما فيه اذ التزام تعدد وضع الامر بالنسبة الى العالى وغيره مما يابى عنه الذوق السليم هذا والظ ان اهل اللغة ارادوا بالامر و السؤال
لفظهما لا صيغة افعل ونظايره صادرة من العالى وغيره اذ ليس شان اللغويين الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث احتج
السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب باستعمالها فى كل منهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة وعلى كونه حقيقة فى الوجوب فقط فى عرف
الشرع حمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم ثم ادعى اجماع الامامية على ذلك وجعل نزاعهم فى المقام فى تعيين
المعنى اللغوى فقط والجواب اما عن الاول فبما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على انا قد بينا فى المقام ما يوجب الخروج عن
الاصل المذكور على تقدير صحته واما عن الثانى فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضى ان تكون موضوعة للوجوب بخصوصه على ما عرفت
تذنيب استشكل بعض متاخرى اصحابنا فى الحكم بوجوب شئ بمجرد ورود الامر به فى احاديثنا المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعماله
فى عرفهم فى الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا يكافؤ الحقيقة بمجرد
الاشتهار لا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة وشهرة استعمال الامر فى الندب فى الاخبار
الماثورة على تقدير ثبوتها لا تجدى فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر الايجابية الينا بل الاهتمام
بشان الواجبات يقتضى تكرر الامر فى شانها اضعاف ما ورد فى المندوبات سلمنا لكن استعمال الامر فى الندب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت
ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل فى بعض الموارد لا يقضى بالعدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة
المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح فى دلالة الامر على الوجوب انا لم نقف فى اصحاب الحديث والفقهاء على من يستشكل فى دلالة
الامر على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله فى الندب وقد سمعت الاجماع الذى حكيناه عن السيد على انا نقول
ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان تكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب الى الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله
على الندب ولا وجه لحكمه بمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل به عن معناه الحقيقى ما لم تقم قرينة
معينة لارادة معناه المجازى ومجرد احتمالها غير كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من
حصول الاشتهار المودى الى ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة فى ظهور الامر فى الوجوب ان التخصيص قد
بلغ فى الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين فى دلالته على العموم عند عدم
المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجبا لكافؤه مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال وما
قررناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذى قررناه فى الامر ايضا **تنبيهات** الاول مفاد الامر فرد من الطلب او الالزام بوقعه الامر والطلب عند
التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى انه يغاير الارادة وقد يفارقها و
ربما ساعدهم بعض المتاخرين على الاول ومنا الفهم فى الثانى لنا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق فى محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا او بين
قولنا اطلب منك كذا او افعل كذا والمنازع فى ذلك مكابر لا يلتفت اليه وانما قلنا فى محصل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الارادة
الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونه آلة لملاحظة حال المادة كما هو الشان فى دلالة الافعال على ما
عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق فى محصل المعنى احتجت الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عذره فى عدم
طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه ويصح قولنا اريد منك الفعل ولا امرك به وبانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده
منه لامتناعه فى حقه والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صورى والاختبار المقصود يتحقق به ايضا حيث ان المامور
لا علم له بحقيقة الامر ولهذا يرى ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتفى غرضه كما يصح ان يقول افعل كذلك يصح
ان يقول اريد او اطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقى واطلاع المامور على غرض الامر لا اثر له ووجهه ان مدلول
الامر ارادة ايقاعية اى ارادة ينشاها الامر ويحدثها ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهى تغاير ارادة وقوعه منه والفرق ان
الظرف متعلق فى الاول بالارادة وفى الثانى بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واختلاف مصالحهما امر معلوم بالوجدان فانا
كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه وكذا الحال فى العكس فليتامل فان فيه نوع غموض وخفاء وعن الثانى ان اثبات
الارادة دليل على ان المراد بنفى الامر نفى الالزام كما هو الظ منه او مبنى على ما حققناه انفا وعن الثالث ان الممتنع باختيار المكلف مما يصح ارادته
منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير
الدليل بوجه اخر وهو انه تعالى لم يرد ايمان الكافر والا لامتناع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى ولو شاء ربك لامن من فى الارض
كلهم جميعا ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية وارادة تكليفية وما
يمتنع تخلفه عن مقتضاه انما هو ارادته بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية فى الاية دون الثانى وتحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة
الى ايجاد الشئ او ايجاب اسبابه الموجبة له ولو بواسطة اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار
والارادة

قوله وهو غير واضح فيه نظر لان معناه الاجمالي غير خفي وله معناه التفصيلي غير خاف بيانه منه قده

والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تع بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تع بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد وسيأتي ما ينضح به ذلك في مبحث القبح والحسن انشاء الله والعجب ان من خالفهم في اثبات الملازمة وافقهم في نفي الاتحاد على الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايضا ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة ولم يثبتوا له معنى فاورد عليهم بلزوم وضع اللفظ بازاء المضمر وربما فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر امر واحد ان قيس اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجابا والزاما وان قيس الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا وليس في قولك اوجبه فوجب دلالة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ولا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متباينة لانا لا نريد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف والاول قائم بالفاعل اعني الموجب والثاني قائم بالفعل اعني الواجب وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني ما انتزع منه الاعتباران مقيسا الى غيره وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتأثير والاثر ولهذا قد ينعدم الاعتبار الاول فيبقى الاعتبار الثاني كما في كثير من التأثيرات الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف ساير المركبات عن معانيها ومصححة لتحققه في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما متغايران بحسب الزمان واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على المدلول وهو ظ ولا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يق مدلول الامر ارادة او الزام معلق تعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرائط التكليف فمتى حصل العلم ولو بعد مضي زمن حال الخطاب تعلق الالزام به على حد ساير الشرائط التي تعتبر فيه فالدلالة تتوقف على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود الدلالة وانما يتوقف فعليته في حق المكلف على العلم بها بهذا وبما قررنا يظهر ان الصيغة كما تكشف عن مدلول الامر وتحققه كذلك يجوز ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر الامر للتاكيد لا يصيره مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث زعم انه موضوع للانشاء الطلب وايقاعه فحيث تاتي للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا لكان تحصيلا للحاصل فيكون مجازا لوقوعه مستعملا في غير ما وضع له وجه دفعه ان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاه المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الالزام به كما يرشد اليه التبادر واقتضائه وقوع الطلب به من توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع بازائه الثالث الامر بالفعل مطلقا هل يقتضي مطلوبيته مطلقا او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقويهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المامور بشراء اللحم مطلقا مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان ما اتى به نفس الواجب وعين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصده الامتثال به ولا ملازمة بين فعل الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان تجرد عن قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده به هذا كله في الامر الايجابي اما الامر الندبي فان دل دليل على ترتب الثواب على مورده مط كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنية او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية موجبة لمنقصة دينية او لخوفها لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر به عليه والالزام فيه ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحيته المستلزمة لرجحان الفعل مط قضاء لحق المقابلة بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه مقصورا على تقدير قصد القربة به لرجحانه ح باعتبار ترتب الثواب عليه وبما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحية لقضاء المقابلة به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الآمر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل له او لا له اذ لا مخرج عنهما والثاني بط ضرورة ان قول القائل افعل لا لي قبيح عرفا وعقلا بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل فيما لا يعتبر في برائة الذمة منه الى قصد الامتثال بجعل الزامه فيه على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيدين اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبح تركه به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب قبحه مط فان قبح التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل تخصيص التكليف به ان تم تمام ما ينافي المقام في عدم جواز التكليف به مقيدا وجوازه مط الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جائزة ومقدمة محرمة فان التكليف به مط جائز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة قبيح هذا مع ان دعوى عدم جواز امر الآمر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادات الواجبة والحث عليها ووجهه ان المامور متمكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها واحتج العلامة على القول

الثاني

الثالث بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاستدلال بها اما من حيث ان العبادة لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقايد والاعمال الشرعية والاخلاص فيها لا يتم الا بقصد الامتثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب وفي معناها رواية لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الاطاعة لا تصدق الا عند قصد الامتثال وبرواية انما لكل امرئ ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامتثال شرعا فيما تعلق به امر الشارع بالاصالة وبالعرض فيتقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلان الاية انما تقتضي ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد ووقوعه وذلك اعم من حصوله به اولا كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للفرق بين قولنا ما امروا الا بالعبادة وبين ما امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التعبد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل لمجرد وقوعه في عبادة ولو مدخلية خفية وهذا على تقدير حصوله نادر جدا مع ان الظ من سياقها انها قصر افراد وردت ردا على الكفار حيث زعموا انهم مامورون بعبادة غيره تعالى ايضا والتقدير وما امروا لعبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يدان الله به و يعبد فلا يكون فيها شهادة على المدعى للمنع من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد ودعوى الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة واطلاقه عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته لا يصلح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت فلان تمسك بان الظ من القصر ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه الى الاضافي من غير دليل لتوجه عليه ملزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من الواجبات ما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا ورجحان التخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظ على اطلاقه مم لا سيما بعد مساعدة السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الافرادي ومع التنزل فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان المتبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادات ولو سلم فسلامة سندها غير معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بنية فيدل على عدم الاعتداد بعمل الغافل والساهي والمكره وناوي الخلاف حتى في العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الا بنية التقرب اذ لا شاهد فيها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به الا بموافقة امره وهو عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل واما موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا ينافي كل امر والقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع و اما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني فان الروايتين متقاربتان في المعنى

فصل اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي قال العضدي بعد نقله وهو غير بعيد ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي النفسي وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيما الاول نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيما الثاني وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب او وهمه به ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر لبيان رفع النهي او لتاكيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهورا بالفحوى وينبغي حمل كلماتهم عليه ثم يرجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة به اولا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر فقد سهى سهوا بينا والتحقيق عندي ان حكم الشئ قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعده ظاهرا فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالاباحة مط ذلك لان اباحة العبادة غير معقولة لنا على ما ذكرناه في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارده في العرف سيما التنبيه على بعض امثلته مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب الحظر كما يشهد به التفحص والاختبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحائض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك فتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقا لها بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه حجة القول بالاباحة مط تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك واورد عليه النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبامر الحايض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفه ظ مما قدمنا و احتج بعضهم بان ضدية الاباحة للحرمة توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشئ لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مط اولا بجواز تصريح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قوله

المولى

المولى لعبده اخرج من المحبس الى المكتب ظ فى الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء فى انا انما نريد كون سبق الحظر فى نفسه قرينة صالحة لصرف الامر عن الوجوب وذلك لا ينافى قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان القراين الظنية قد تتعارض وفهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستند الى ما سبق العلم به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه او لنحو ذلك ونظيره اوامر الحائك ومن يقرب اليه فى الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجىء اخرى بعد ما ينهاه عنهما ويامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهى عنهما فان السر فى فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون مقتضيا لطلب التشاغل بالفعل ونواهيه انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهى اطلاقا وتقييدا والنهى فى المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب الى المكتب فدلالته فيه على الوجوب لا ينافى المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظ لان النهى عن المطلق يقتضى النهى عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب او كلها منه كما لا يخفى وان اراد ان النهى فى المثال المذكور متعلق بالجزء اعنى الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع قضية الجزئين فيرجح جانب الحقيقة فضعفه ظ لان متفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى خمسة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال سائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض فى المجلس فانه لا يفهم منه ايض الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياسه الحال فى نظايره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشىء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد فى سياق الامر المذكور ايض نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا اشكال فى جريه على ساير الاقوال فى الامر بما عدا القول بالاباحة ايض ووجهه ظاهر

فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقا لجماعة من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وقال اخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف فى الاشتراك وعدمه وبين متوقف فى تعيين المرة والتكرار والظ ان نزاعهم فى الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القول بالاشتراك وفى الاوامر التى لا يكون فى معنى النهى كاترك واجتنب فان الكلام فيها كالكلام فى النهى وانما حررنا النزاع فى الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع فى الصيغة وهى ظاهرة بل صريحة فيها ولانه لا كلام فى ان المادة وهى المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هى على ما حكى السكاكى وفاقهم عليه وحصر نزاعهم فى ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك ويدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المواد ما لا نزاع فى دلالته على الدوام واستمراره ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منها بعض المعاصرين وتم له على ما اخذ والتحقيق عندى هو الثانى لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فانه لا يقول لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفى كلامهم تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقول البعض حكاية عنهم ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة للبحث الاتى من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيقع البحث عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضى شيئا منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علقة بين المسئلتين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضى وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذى سبق وان لا يقول بذلك وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحقق الشيرازى على الحاجبى حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئى هو الماهية المقيدة بوحدة ما ثم ما اجاب عنه بقوله الا ان يقال مرادهم من المرة ان لا يكون منكرا ومردود بان ذلك مما لا اشعار به فى كلامهم كما ستقف عليه بل اقول على تقدير تفسير المرة بالفرد لا منافاة بين قولى الحاجبى ايض لان المراد بالمرة انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضى القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلتجئ فى المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها وبالتكرار وان لا يقول بشىء منهما بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذا عرفت هذا قلنا على القول المختار وجوه الاول التبادر فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل ولا ينافى ذلك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما واقعا على التخيير والبدلية بناء على ما تحقق من ان المطلوب بالامر

اما الوجود

امّا الوجود الخارجي او الماهية الخارجية لانّ مجرد عدم انفكاك شئ عن شئ لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني انّ الامر قد يقيد بالمرة
كما يق افعل مرّة وقد يقيد بالتكرار كما يق افعله مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدها وهذا القدر من البيان ضعيف
لجواز ان يكون القيد على احد التقديرين تاكيدا او توضيحا وعلى الاخر بيانا لا الارادة خلاف الظ ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين
بشهادة العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول باولوية التاسيس على التاكيد والثاني باصالة عدم مخالفة الظ وهو ضعيف اذ جواز
التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت الثالث استعمال صيغة الامر في القدر المشترك ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت
وانما الثابت اطلاقها على المقيد بهما فيكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل متحد المعنى اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل ان
يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في متحد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها تستعمل تارة في المرة وتارة في التكرار فلو كان حقيقة في
احدهما بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا كك لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما على
الحقيقة وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايض وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو
كان الامر للتكرار لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطل فالمقدم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار
الذي افاده الامر الاول بحسب ما يختص به من زمن الامتثال به فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به
اذا تمكن المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم وهو الظ من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع
تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن حجة من قال بالتكرار وجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر
الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار ثابتا فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج حيث امر به و
لا تكرار ويمكن ان يعارض ايض بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث امر بها فيه ولا تكرار لا يق يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول
من ان عدم التكرار هناك لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع ما يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض
مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر يشاركه في الدلالة على الطلب فيكون ايض كك و
اجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو بط كما مر وثانيا ببيان الفارق وذلك من وجهين الاول ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك
لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويمكن دفعه بان دلالة النهي على انتفائها
في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها في جميع الاوقات
كك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات فالفرق مم وهنا كلام ياتي ذكره في مبحث النهي الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور
به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من الافعال واورد عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به بحيث يمنع مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء
التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى مانعية
التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المامور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك المنهي عنه فانه يجتمع مع
غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه على ارادة الغالب لان تكرار
فعل المامور به قد لا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهي عن فقد
الفعل التعيينية ويمكن الجواب ايض بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يق المراد بالتكرار استمرار الاشتغال
بفعل المامور به او يق اذا دل النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايض فاذا تعذر دلالته عليه ناسب ان يدل على التكرار لان
التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر
بالشئ نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المامور به والجواب ان النهي عن الضد انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه
تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد في كلام المستدل
على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه
من جملة المقارنات كما سياتي في دفع شبهة الكعبي احتج من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو لا
انه كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نتحاشى
عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز اصلا ودعوى مغايرة وضعه مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالفة
لما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انه انما يعد ممتثلا لايجاد الطبيعة لا لكون المأتي به مرة لان الامر ليس للمرة
كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنهما وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الاتي من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او
الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور ولو لا ذلك لما
امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه في حيز المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه
من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار ما يتضمنه من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى

صرح بعضهم بان ذلك [illegible]
مطلوبية المرة على تقدير [illegible]
وامّا على تقدير [illegible]
سابقا فان [illegible] مه

حتى يكون في الاتيان بها مرتين او اكثر مخالفة للامر وهذا الاعتراض بجوابه مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعتراض فلان مقصود العضد
حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فما زاد وهذا على القول بالمرة غير متجه وما زعمه المحشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل
بالمرة يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق على الماتي به ثانيا فما زاد انه طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه
انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة بمرة شخصية اي المرة الصادقة
على احاد المرات على البدل وما تاوله به تعسف ظاهر واما فساد الجواب فلان القائل بالمرة لم يزد على اعتبارها شيئا وليس في ذلك دلالة
على اعتبار النهي عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبية الزائد اللهم الا اذا كان ممن يقول بحجية مفهوم القيد مطلقا فيلزمه الالتزام بالثاني و
اما فساد التعليل فسياتي بيانه احتج القائل بالاشتراك بوجهين الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة
فيهما والجواب ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المرة و
التكرار وذلك اية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا احتج المتوقفون بانه لو
ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو ممنوع لوقوع الخلاف وقد مر هذا
الاستدلال بجوابه **تتمة** الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب تكررهما نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور
خارجة كعموم الشرط او تبادر العلية التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا
او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن البحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان
المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزاني والزانية فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وقد دل الاستقراء على ان منشا فهم التكرار
منها نفس التعليق والجواب انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليق فممنوع وان اريد انه دل على ان الدال
نفس تلك الايات او التعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة عرفا وقد يستدل
على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة و
الجواب انهم ارادوا انه يشعر بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية التامة في لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن اطراد هذا الاشعار ممنوع كما ستقف
عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد التعليق فيه
التكرار لكثرتها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يشك فيه واجاب بان الغلبة في الموارد التي تستفاد منها العلية
لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم نقف على هذا التفريع في كلامهم وكانه سهو في التقرير السابق **تذنيب** يشتمل على تنبيهين الاول
اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق
الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف بها ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة المامور
بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال بايهما وقع على ما يشهد به
العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال بايهما وقع
فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل
الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد على المرة مبني على تعلق الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق
الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان
تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساده في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار
امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتاخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق
بواجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القراين كما هو محل البحث
وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة وندبية ما زاد
عليها ومحل هذا الاشكال هنا اذا اعتبرت المرة بالدفعة واما اذا اعتبرت بالفرد اتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين
الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في
ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما هو مقالة
البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل
المرة وان كان الفرد مطلوبا تبعيا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا
اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ومرجعه الى الاتيان بالمامور

على وجه

على وجه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه فى فعل المامور به وهى مصادرة قلت المراد بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف
بموافقة الامر ولا ريب فى حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد لما مرّ ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب منه
على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هى لا تعدّدها وان تعدّد افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه هذا واما على ما
تحقق من انها لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها فى الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة
بين المرة والتكرار بكل من التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنها فحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما دفعا للترجيح
بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرهما بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة
والدفعات الى وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والا فرجعه الى عدم تعيين شئ منهما فيتخير المامور
بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول فلان الامتثال بالمرة انما يتضح اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة
كما سيأتى نظيره فى التخيير بين الاقل والاكثر واما الثانى فلانا نختار ان الامر متعلق به ايجابا ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول
بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ويجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير
فيكون مطلوبية كل واحد فى صورة التكرار على وجه التبعية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل
عن اعتبار خارج فلا ينافى ما ذكر من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضى الا مطلوبية فرد
واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الآتى يرجع الى تعلقها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان اقل المراتب اعتبارها
فى فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح فيبقى الزائد مشكوكا فيه منفيا عنه الحكم بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة
واحدة وقع الجميع على وجه المطلوبية كما يأتى فى الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمرة والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر
الفرد والمرة بشرط لا كما مرّ وليس فى اطلاق الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع
لكن ندعى قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقرير الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر وحدانى وقد ثبت
بصفة الوجوب والمطلوبية وقضية الاستصحاب بقاؤها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول
بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هى لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض
الا بطريق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثانى قوله
اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذى استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسّر بالفرد او
بالعدد بمعنى الاجزاء وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روى من انه خطب رسول الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشه
ويروى سراقة بن مالك فقال أفى كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت
نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركونى ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم
فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه لا يقال اذا من اداة الاهمال والتكرار فى البعض مما لا كلام فيه وايضا
يختص الحكم المذكور باوامر الرسول على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اعمّ من ذلك لانا نقول اما الاول فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى بان
المقام قرينة على ارادة العموم وذلك ظ واما الثانى فيمكن دفعه بان الظ عدم الفرق بين سيرة الرسول والائمة فى ذلك وبان اوامرهم كاشفة
عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضى ندب التكرار لا وجوبه والا لاشتغل فائدة التحذير عن السؤال وحمله على
قصد عدم تأكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما فى الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا فى دليله
وفى تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه الثانى لا خفاء فى ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار و
القول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا او الامتثال به على التخيير او الاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر
للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة
بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى
القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة فى ضمنها ولا فرق فى ذلك بين تفسيرى البدعة ولا بين تفسيرى المرة وربما يتوهم انه ان فسّرت المرة
ح بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة فى ضمن الواحد كتحققها
فى ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل باحدها لا غير ويستخرج بالقرعة ان
احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه والترجيح لعدم المرجح
هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظ واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسّرت المرة بالدفعة فان اريد مجرد نفى مطلوبية
الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على تفسيرها
الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامتثال بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط فى مطلوبيته حتى انه لووقع

لقول

لو وقع مكررا فتمنع الامتثال مط فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة فى صورة التكرار بل وبالتكرار ايض على قول البعض وعلى
بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد بمجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف فى مستند المنع فانه على القول بالطبيعة
كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهر الاراية ولا خفاء فى الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد وجئ بالزايد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال
الاول لتحقق الامتثال على القولين كما نبهنا عليه فى الاحتمال الظ على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل
على الاحتمال الاول فى المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثانى عند من يمنع من اجتماع الامر والنهى لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع و
يعصى به باعتبارين ولما ما قيل من ان المطلوب ح يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تعلق لذلك ح بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما تصلح لتعيين
ما هو معين فى الواقع غير معين فى الظ وظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعين فى الواقع للزوم الترجيح بلا مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة بالوحدة
الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة كما زعمه المحشى الشيرازى لم يكن فرق بين القولين مط الا فى الاعتبار اذ الفعل الملحق
به فى الوقت الثانى كما انه فرد للطبيعة من حيث هى كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول
الامتثال به على الاول اتجه القول به على الثانى ايض وان منعناه فى الاول اتجه المنع فى الثانى ايض هذا محصل الكلام فى ثمرة النزاع من حيث المعنى و
اما من حيث اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا فى غيره كما هو الظ فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا فى ذلك فلا
ثمرة من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققناه واما القائل بالاشتراك والمتوقف فمرجعهما فى مقام العمل
الى القول بالمرة ويعرف الثمرة بينهما وبين ساير الاقوال مما مر **فصل** الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا
لجماعة من المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها تقتضى الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخى و
توقف جماعة وهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا
وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعنى الهيئة كما مر فى البحث السابق واما باعتبار المادة فلا ريب فى
انه قد يقتضى احدهما وقد لا يقتضيه ولهذا لم يوردوا على المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن دفعه بتغاير الجهة ثم المراد
بالفور اما الزمن الثانى من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد وقع التفسيران فى تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثانى اوفق
اعتبارا والفرق بينهما ظ فان اول ازمنة الامكان قد يكون هو الزمن الثانى من الخطاب وقد يكون غيره كما فى الاوامر المشروطة بما يتراخى
وكما فى الاوامر المطلقة التى اريد بها الفعل بحسب زمن متراخ كما فى المستطيع النائى فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع اعتبارها فيهما بخلافها
بالمعنى الثانى نعم لو اريد بالخطاب تعلق مؤديه الفعلى انحصر التفارق فى القسم الثانى وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فورية بخ
فان خطابات الشرع انما ترد على حسب افهام العرف ويعرف الكلام فى التراخى بالمقايسة ثم النزاع اما فى الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من
الحجة المعروفة لمنكرى الاقتضاء حيث اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايض وهذا يتصور تارة باخذ الفور او التراخى
داخلا فى مدلول الصيغة بان تكون موضوعة للمركب واخرى باخذه قيدا للمدلول لها خارجا منها فيكون دلالته عليه بالالتزام او فى الدلالة
من حيث الظهور كما يرشد اليه القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا فى التراخى وربما يؤيده احراز بعضهم قيد الاطلاق فى عنوان
النزاع حيث حرره فى الامر المطلق فانه اراد بالطلاقة خلوه عن القراين المفيدة لتقييده باحد القيود الثلاثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له
بالمقام او فى اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجى كما يرشد اليه استدلالهم باية المسارعة والاستباق وبلزوم خروج الواجب عن كونه واجبا
ويؤكده عدم تعرض كثير منهم فى الجواب عنها بخروج قضيتها على تقدير المساعدة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا تخرج مقالتهم عن احد هذه
الوجوه واما المنكرون فالظ انهم ينكرون الجميع بدليل اطلاقهم القول بعدم الاقتضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاه فاما ان يقتضيه
لفظا او معنا والتالى بقسميه بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من التالى فلانتفائه باقسامه الثلثة اما المطابقة و
التضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور والتراخى خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل
وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو فى الظ ولا تكرار ولو على سبيل التاكيد و
اما انتفاؤه معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايض ان استعماله فى القدر المشترك ثابت وفى كل
من الخصوصيتين غير ثابت واذا ثبت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما ثبت استعماله فيه وايض لو كان موضوعا للقدر
المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخى على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل و
قد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفى الاقتضاء الوضعى والوجه الاول على ما قررنا
ينهض على تمام المقصود لدلالته على نفى الاقتضاء مط حيث الحقنا فيه بنفى الاقتضاء اللفظى نفى الاقتضاء المعنوى فان المراد به ما يعم العقلى و
الشرعى والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود احتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان المولى قال لعبده اذا ام
اسقنى فاخر السقى عد عاصيا وليس ذلك الا لدلالة الصيغة على الفور والجواب ان القرينة هناك قائمة على افادة الفور حيث ان العادة
تقضى بان طلب السقى لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة الثانى قوله تع مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

حيث انه تع ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه اذ كان له ان يقول لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب انه لم يؤمر بالسجود
مطلقا بل في وقت مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان اذا ظرف زمان للجزاء كما يراه البصريون واما زمان متاخر لزمان التسوية على ما
تقتضيه الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا مجردة للشرطية او لتعليق مفاد هيئة الامر على الايجاب دون مادته على حصول زمن الشرط
وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استفيدت من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية مع انا
لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز ان يكون تقريرا على الباعث الثالث قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لامتناع
مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تع وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المامور به فيدل على وجوب الفور في الاتيان :
بالمامور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لا يق ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات والا لزم ما ذهب اليه بعض المعتزلة من
القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع عندنا على بطلانه
هو اذهاب كل من الحسنة والسيئة على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر اذهابها وهذا غير المغفرة التي هي
عبارة عن تجاوزه تع عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو اذهاب
بعض الذنوب لجميع الحسنات او بعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنب كالكفر والحسد فان هذا لا يعتريه اثر الشك لدلالة :
الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او بالعارض اذ لا
يتصور مغفرة في حقه الثاني انه لا يتناول كل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم الفارق
مضافا في الثاني الى عموم قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تع وجنة عرضها السموات والارض كان :
سالما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجه في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالتوبة مما لا ريب
فيه وما يق من ان المغفرة وصفت بكونها من الرب وهي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم كما في قوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فمدفوع بان المغفرة لا تختص بكونها من الرب بل قد تكون من العبد ايض فلا يكون الصفة
للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تنحصر في افادة العموم بل قد تكون غيره كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه و
لو سلم ان المراد بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب والرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا
من اسباب المغفرة مندوب وكثيرا مما يجب قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهر ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب
هذا التخصيص المستبشع على تقدير صحته وتمسك العضدي تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب
الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يق انه سارع في الامتثال
ووافقه فيه صاحب المعالم ره الا انه تامل فيه من حيث ان دفع المنافاة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك
يمكن بحمل سارعوا على معنى بادروا فيكون دليلا على الفور قال ولعل الاول ارجح وفيما ذكروه نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم ثم
اوجب المسارعة اليه كان كلاما صحيحا متجها فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا
للتقديم والتاخير في نفسه وحيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هناك اطلاق المسارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم
بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب وظاهر ان موضع النزاع
من القسم الثاني دون الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في
لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المامور به بحسب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتاخير اذ لا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر
من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا
فيصح ان يكون الامر بالمسارعة تصريحا بما دل عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التاخير فعدم
التنافي اوضح واما ما تامل به صاحب المعالم في كلام العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالتفرقة بينهما غير
معقولة الا ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما ياتي ومع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايض اذ لا قائل بوجوبه الرابع قوله تع
فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب عنه ما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية
اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب السبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو اعم من الفور من وجه ولا
قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب واجاب الحاجبي ومتابعوه عما مر في اية المسارعة من ان وجوب العضد نحو
الاستباق ينافي الاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظ مما بيناه الخامس لو جاز التاخير
لكان الى وقت معين والتالي منتف فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو
باطل لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك بوجه اخر وهو
انه اذا اخره المكلف والحال هذه فصادف ما يوجب الفوات فلا يخ اما ان يعاقب على ترك الواجب او لا لا سبيل الى الاول لقبح العقاب على ترك المامور به

المامور به في وقت لا يعلمه او مع الرخصة في التاخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب
لزوم لا يقال لا نسلم خروج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف ان علم باخر ازمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن
لا يجدي في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن باخر ازمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال
اذ يكفي في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقاديره وايضا هذا التحديد بظاهره يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتاخير وانكشف الخلاف
لخروج الوقت والتزامه كما وقع عن القاضي ضعيف لانه تقييد لاطلاق الاوامر من غير دليل فان قيل المراد وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او
ذلك الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لان اخر ازمنة وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فاذن هنا
امران احدهما طلب الفعل والمنع من تاخيره عن زمان لا يعلمه المكلف والثاني وجوب الاتيان به عند العلم او الظن بالفوات والكلام انما هو في
صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه ينشا الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه و
يسوغه مم واما انتفاء التالي فظ اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما
لو صرح بجواز التاخير فانه لا كلام في امكانه واخرى بالواجبات الموسعة التي تمتد بامتداد العمر فان ثبوتها في الجملة ولو في النذر وشبهه
ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايض بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا صادف المكلف في اثنائها
ما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انه يجب عليه ان
لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر اذا علم باخر ازمنة الامكان او ظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره
نظرا الى عدم ترتب العقاب على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على
تركه العقاب من غير بدل ولا عذر والجهل باخر ازمنة الامكان عذر فلا يضر عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن
الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التاخير واما اذا جاز فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما
على هذا الجواب صاحب المعالم واورد عليه بعض الافاضل بان هذا وان رفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة
اذ جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ونظر فيه بعض المدققين بان جواز التاخير غير
مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على
العلم به مم ثم قال فعلى هذا لو اخر وتيسر له فعله لم ياثم والا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمعنى لكن
تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم باخر ازمنة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه
عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به
نص كلامه ان جواز التاخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التاخير فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا
يلزم القول بالفورية لعدم العصيان بالتاخير على تقدير تيسر الفعل في الزمن المتاخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا
هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر يناط به عصيان المكلف وعدمه وظ ان اصالة عدم المانع انما تثبت الجواز الظاهري وهو ينافي ما اراده
لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم تيسر الفعل ايض ثم ما ذكره المنظر مبني على جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد
بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على اطلاقه مم وانما المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصوله
في المقام في محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسياتي لهذا مزيد تحقيق انش عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على
الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان التالي وقد يوجه كلام المورد بوجوب الاحتياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام مم والمسلم من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل
ما يقطع بانه مامور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التاخير على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف من
الامتثال في الزمن المتاخر واما بحسب الظ فيحتمل ان يوجب الفور كما زعمه المورد فيعصي بالتاخير مط وان تيسر له الفعل او يجوز له التاخير فلا
يعصي بتاخيره مط وان فاجاه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعمه المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال
الاول مناف لظاهر ما بصدده المجيب كذلك الاحتمال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه المختار ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي
المورد والمنظر ليس على ما ينبغي السابع ان النهي يفيد الفور فكذا الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في المامور به والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث نفي التكرار الثامن ان الامر فعل وقد اطبق النحاة على
ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كاد وغيرها من الافعال المنسلخة عن الزمان بانها كانت مقترنة
بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت عنه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلي فاذا ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس
الا الحال والاصل عدم الهجر مع ان احدا لم يدع خلاف ذلك والجواب ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف واحد منهم ابن الحاجب وهو وان
وافقهم على ذلك في كافيته لكن خالفهم في مختصره حيث اخذ فيه مقارنته مع ان اجماعهم منقوض بمخالفة اكثر محققي علماء الاصول المؤيد

بشهادة

بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صريح فى ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلوله ولو
بالالتزام مما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال فى الامر ظرفا لوقوع الطلب فان قولك افعل انشاء الطلب حال التكلم وبهذا يرتفع الاختلاف
بين كلامى الحاجبى فى كتابيه والعضدى فى شرحه فى تقسيم الكلمة وفى هذا البحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى فى نفسه و
اقترن باحد الازمنة والضمير فى قولهم واقترن يرجع الى المعنى المقيد بكونه فى نفسه وليس الا معناه الحدثى وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف
واضح والاظهر فى الجواب ان يقال دلالة الامر على الزمان لا يوجب دلالته على خصوص الحال بل الاعم منه ومن الاستقبال كما مر نظيره فى فعل الزمان
وهذا اقرب فى رفع التنافى بين كلماتهم وان كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا الطلب الحقيقة ربما يابى ذلك لكن ينبغى تنزيله على الفرد
الاضافى لعدم اختصاص مدلول الامر فى طلب الماهية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما فى الجواب عن الاحتجاج الاتى كما سياتى فانه
يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان الامر لا دلالة له على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منه
الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل فى الخارج عنه ولو غالبا يدلك على ذلك بعد مساعدة التبادر عليه ان خصوص الفور والتراخى
غير مفهومين منها قطعا واعتبار الزمن المشترك بينهما فى معناها مما لا وجه له وفيه لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجه الطلب الى
الزمن الماضى فهو مختص به فى نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضى والمضارع فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث
وهو فى نفسه لا يختص بزمان فاختصاص كل بزمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه ان يمنع اجماع النحاة او صحته ويمكن ان
يجاب بان فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظ واما الحاضر فلانه عند التحقيق فعل مضارع مصدر باللام فحذفت
اللام تخفيفا وحرف المضارعة تبعا كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الامر
عليه لصيرورته انشاء والافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام فى بحث اللام المفردة
من كتابه ووجهه بان الامر معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهى ولا يدل عليه الا بالحرف ولانه يجزم بالحذف فى معتل اللام و
لم يعهد البناء بالحذف ولانه قد ينطق باصله كقراءة بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم انت يا ابن خير قريش لكن لا يتم الوجه الثانى. وهذا اقرب
على هذا البيان التاسع ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو فى الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر حملا له على الاعم الاغلب واجيب عنه اولا بانه قياس فى اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء فى دلالته على الفور وهو باطل
وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق وهو ان الامر انما
يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحتمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذى هو عبارة عن الفور فلا يصار
الى الثانى الا بدليل وفيه ايض نظر لان المعتبر هى الحال العرفية واعتبارها فى كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول فى الباقى بعدم القول
بالتفصيل بل التحقيق فى الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصلح مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن الماضى والاستقبال احتج
السيد بان الامر قد استعمل تارة فى الفور واخرى فى التراخى وظ الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد وما مر غير مرة وبانه يحسن من المكلف
ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخى ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول فبالمنع من وقوع
استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال فى الحقيقة مط ثانيا كما عرفت واما عن الثانى فبان الاستفهام
قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعينين و
القدر المشترك لشيوع اطلاقه عليه ايض **تذنيب** على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل فى الوقت الاول ان ياتى
به فى الوقت الثانى وهكذا ام لا قولان وبنى العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل فى الوقت الثانى من الامر فان
عصيت ففى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى من غير بيان الحال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل
فى جميع الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه فالمسئلة لغوية واعترض عليه فى المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو فى مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن دفعه بان ما ذكروه بيان لمدرك
الوجهين فان القائلين بالفور لما تمسكوا فى اثباته بالتبادر تفرع عليه الترديد المذكور وكان المرجع فى التعيين الى افهامهم اذ لا يمكن
لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التنزل والتسليم وكان هذا هو الوجه فى عدم ترجيح العلامة
لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى القرائن الحالية كما مر فى الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين
بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشيا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرينة علامة للحقيقة الا ان يعتذر بان القرائن الحالية
لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يتجه الترجيح نعم يرد على العلامة ان حجج القول بالفور لا تنحصر فى التبادر فلا وجه لقصر البحث
عليه وتحقيق المقام ان الوجوه التى تمسكوا بها ما عدا التبادر على تقدير تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل
من المذهبين فان منها اية الذم وهى انما تدل على عصيان ابليس بتركه السجود زمن الامر به كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها
زمانية او مع الملائكة كما يدل عليه قوله تعالى فى اية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها على سقوط التكليف به عنه بعد

قوله واما الاول فلانه انشاء للقصد الامر انما يتعلق بتحقق الزمن الحاضر و الثانى فى الزمن الذى هو بعد الحال الاول فى الزمن وقوع الطلب منه

بعد ترك البدار ولا على عدمه لا يق تخصيص الذم بترك السجود وقت الامر او مع الملئكة يقتضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعميمه لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تأخر وقوع الذم عن زمن المخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يدل على عدم جواز الرخصة في تاخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التاخير وعدمه فمما لا دلالة له عليه ومنها اية المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب مادام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات لا مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه مما عدا الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن حججهم ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير المخالفة وان لم يلتزم ببقائه على تقدير عدمها نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال ينشأ من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على ثبوت الدوام فيه فيمتنع الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكي عن الشيخ في العدة من مصيره الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذا الحال في احتجاجهم بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججهم ما يفيد عدم البقاء وهو الحاقه بالاعم الاغلب فان الالحاق انما يثبت الفورية اذ لم يتضمن الامر الازمنة المتاخرة والا لاحتمل ثبوت الحكم فيها على سبيل التخيير فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج بالوجه الثامن الا انه لا اشارة اليه في كلامهم واما ما زعمه صاحب المعالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير الايتين المامور فيهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف والسقوط مما قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى ما قاربه من الافراد ان بقي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود الخطاب واما اذا فسرت باول ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الفورية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول وتحققه بقية الافراد كما يصدق على العمل المتكثر الاجزاء اذا اتي بجزء منه فورا وتوبع بالاجزاء الاخر او يق المراد من الزمن الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يوقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال

تمهيد مقال لتوضيح حال ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث الاتي ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء معين فنحو الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى شراء الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوده فانه يعد سفها قطعا واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا وح فهل الاصل في الامر المطلق اي المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء معللين ذمه بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل ينصرف عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للاعم من القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض المعاصرين من مجازيته في التقييد فليس بسديد وسيأتي مزيد بيان لهذا في بعض المباحث الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يق اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

ان يكون

ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان ياتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف
في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان ياتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا
وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا
يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط
بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على ما
لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان
اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او
مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون
البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واقعا وعدمه كاشفا عن عدمه كذلك ومما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان
الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه
نفرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام
بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة
فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه ينشأ في الاول طلبا مشروطا بحصوله
بمجيء وقت كذا وفي الثاني ينشئ طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على
مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجوب المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ظاهر الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور
وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون
واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة
وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد
تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر
الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فيصح قصد القربة بها
وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف
من الانية المغصوبة في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكذلك الواجب المتوصل به الى فعل الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها
ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المختار ان
ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك
لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه واما لو كلف به مطلقا على تقدير الاتيان بها خاصة فلا يبقى اطلاق الامر
فيه بحاله فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا لا على تقدير ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير
حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة سببا او غيره وان كان الحكم في السبب لا يخلو عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من اعتبار امر زائد
على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بقبحه فتوقف الواجب على حصول هذه المقدمة الاختيارية من
قبل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية
بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولهما قبلهما واما القدرة مطلقا فليس حصولها معتبرا لجواز ان يمتنع الفعل في
الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصور هو كون المكلف بحيث ياتي بالمقدمة المحرمة
ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف
باعتبار ما يطرأ عليه في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متاخر عن زمن الوجوب وان تاخرت عنه الصفة التي تنتزع عنه
باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو من الموانع في الوقت شرطا لتاخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا
القبيل كل شيء يكون وقوعه مراعى بحصول شيء اخر كالصحة المراعاة بالاجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه
الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا امتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار اخر الى نفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب
به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للوصلة الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا لانتقض
الحدان بكثير من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغيري انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره على ان
يكون التوصل به اليه مطلوبا منه وان كان خاملا على الطلب ايضا والمطلوب منه في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل به الى امر اخر

حصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه مطلوبا منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون المطلوب من المكلف في ايجاده نفسه
دون متوصلا به الى غيره والواجب الغيري ما يكون التوصل به الى غيره مطلوبا من المكلف فاتضح وجه الخصوصية ايضا وانما قيدنا المطلوب بكونه
من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة في التكليف اذا لم تكن مطلوبة من المكلف اذ لا يناط الفرق بها ولا بد ان تعتبر الحيثية في الحدين
لئلا ينتقضا بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او الامتثال به وان لم يقصد
ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه او الى الامتثال به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه
هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير يقتضي مطلوبية ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه المقيد من حيث
كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال
به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي
ونظير الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخل لغير ذلك فبدا له فانقذه وكذا
الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث و
انما عليه معصية التجري بيان ذلك ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو
ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتكبه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام
حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما وان كان واجبا و
عصى بالتجري فقط لكن تصرف في ماله على انه مال غيره او اتى زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان التجري انما يعصى
بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي بعمله كما هو الظ امكن اعتبار الثمرة في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصور
على تقدير العلم او الظن بالانقاذ لانتفاء الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت
تحريمه الاصلي واما لو اتى بالواجب الغيري للامتثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كما لو طرأ مانع عقلي
او شرعي لم يمتثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل
التكليف الظاهري ويترتب عليه اثاره من المدح والثواب دون الواقعي فامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض
السابق واما في الصورة الاولى فلا ريب في عدم استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قولهم بان الاجير
على الحج من البلدان قطع المسافة وفاته الحج لموت وشبهه استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك
حبط لعمله السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظ ايضا لكونه مراعا بعدم ترك ذي المقدمة اختيارا وجهان وعلى ما قررنا
فمن نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم تبرء ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر تعبدا
نذره لو اعتبرها الا بشرط الوحدة وجب عليه من باب المقدمة ان ياتي بالركعة الاخرى لتقع الركعة راجحة شرعا فاذا اتى بالركعة
ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها او فاجاه بعض القواطع لم تبرء ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة
في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المنذور
وهذا مبني على ما هو الظ من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما اعني الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الراجح منهما
ولو في الظ برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العمد وجه ظ ومما يتفرع ايضا على ما حققناه مسئلة التيمم في سعة وقت الفريضة
لغاية غيرها بناء على مراعاة التضييق فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو في اخر وقتها وكذا
لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففاتته نعم لو ترتب على تيممه في المقامين غاية كان تيممه حين وقوعه مطلوبا لها ايضا صح وجاز
الدخول به في غاياته المتاخرة ~~ومن هنا يتجه الاجتزاء~~ اذ قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد
العبادة مطلوبيتها واقعا مع قصد القربة بها فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير
الوجوب من ساير الاحكام حتى الحرمة لانتفاء الوجوب المضاد لها فلاح واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الاتية واعلم ان
الراجح للغير يستدعي عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذي ترجح له ويكون رجحانه على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا
فمندوبا على اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التامل مما لا خفاء فيه ولما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم
من غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم راجحين او مرجوحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين بالغسل و
الوضوء تجردا عن وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء رجحان للتخلص عن تلك المنقصة
والمرجوحية وكذا كل فعل اوجب تخفيفا في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب واستنشاقه للاكل والشرب
الموجبين لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوحية راجح كذلك التخلص عن تاكد المرجوحية راجح واعلم
ايضا ان الواجب النفسي قد يكون وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد لواجب اخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه

قوله الاول لان [illegible] هو الوجه [illegible] ان التحقيق [illegible] المقدمة [illegible] التكليف بذي المقدمة على [illegible] لان مطلوبية المقدمة [illegible] التكليف [illegible] ان كان [illegible] الى التكليف [illegible] بان الظ من [illegible] وحصوله [illegible] في مطلق [illegible] منه للاحقر

[illegible]

مرخره

من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك الواجب المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على ترك
مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخراذ الذي تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب
استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد لو قلنا بذلك
وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا النوع
من الواجبات النفسي الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لسا وانه اياه في جملة من الثمرات وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل
الوجوب الغيري عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابه نعم لو فسر الوجوب الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى المتقدم جاز وينقسم
الواجب باعتبار اخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب اخر وان كان وجوبه تابعا لوجوب
غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب اخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم
الشرعي فيعم اللفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعي
بخلافه وهو غير واضح والعجب انه خص نزاعهم الآتي في وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان نزاعهم
هناك يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وقد صرح هو به ايض قبل ذلك والتدافع واضح بل التحقيق ان نزاعهم
هناك في وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرنا واعجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالة المقصودة
ادعى كون تلك الدلالة مرادة للمتكلم من الخطاب لتكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادته للازم في البين الاخص ولا تنبهه له في فيكون نسخة
البين الاعم كالسامع فضلا عن ارادته له ثم الاصالة والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب
بعض المقدمات من الشرائط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا من وجوب ذي المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية
تبعي ومن حيث كونه مصرحا بخطاب مستقل اصلي وانت اذا احطت خبرا بما نلوناه عليك من اقسام الواجب واحكامها تيسر لك الاطلاع
على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الاحكام فانها ايض تنقسم الى مطلق ومشروط نفسي وغيري تخييري وتعليقي اصلي
وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايسة ما مر **فصل** الحق ان الامر بالشيء مط يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقا
لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مط احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة
له اجماعا الظهور ان وجوب المقدمة على القول به متوقف على وجوب ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة
ولو لا كونها مقدمة مع قطع النظر عن ادلة التشريع مدخل مثل الدخول في الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم
التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه لعدم حرمتها من غير جهة التشريع
ولو قلنا بان لها جهة تحريم مع قطع النظر عن التشريع كانت من القسم الاول ايض وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة لامرين الاول
الاحتراز عن المحرمة منها مط ولو لا كونها مقدمة سواء انحصرت فيه اولم تنحصر اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على
تقدير حصول المقدمة مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونه اتيانا بها على ما مر البيان مع ان
الامر بالشيء يمتنع ان يقتضي الامر بمثل هذه المقدمة لما سيأتي ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يتمشى بالنسبة الى المقدمة الجائزة
ايض فان وجوب الواجب على تقديره يوجب وجوب مقدماته باعتباره على ذلك التقدير فلو وجبت ايض على ذلك التقدير ان
يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها وهو متضح الفساد لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل الشرع لم نحافظ على اخراجه من العنوان
وربما امكن وقوعه في النذر وشبهه ولو حرر النزاع في المقدمات المقدورة التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها
حصل الاحتراز به عن ذلك ايض واما الثاني فظ لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد والثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء
انحصرت فيه كحضور ايام الحج بالنسبة الى افعاله اولم تنحصر كسير الزمن ماشيا مع تمكنه منه راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق بالنسبة
اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما
في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة الامر بغير المقدور ولو على وجه التخيير ووجه
الاحتراز ان الجواز حكم شرعي لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وما يتوهم في اخيري الامرين من ان الواجب
بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمقدورة مطلق وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان فمما لا يصغى اليه وهذا
هو السر في تقييد كثير منهم للمقدمة في العنوان بكونها مقدورة وان قصر عن افادة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يؤول بما
يتناول المقدورة شرعا ايض فيرجع الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا
وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا تكون مقدماته الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا
وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقال قوم بعدم الاقتضاء مط وفصل جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره واخرون فاثبتوه
في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع

[illegible]

النزاع فنقول كما لا نزاع فى وجوب المقدمة بالوجوب العقلى بمعنى اللزوم واللابدية اذ انكار ذلك يؤدى الى انكار كون المقدمة مقدمة
كك لا نزاع فى عدم تعلق الخطاب الاصلى بها بحيث يكون الخطاب بالشئ خطابا بامرين به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل
فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا فى عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبية شئ لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه
لنفسه ايض وانما النزاع فى وجوبها بالوجوب الغيرى التبعى وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وما قيل من ان النزاع فى الوجوب بمعنى كونها
بحيث يترتب عليها الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يشتمل تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه راجع الى النزاع فى الثمرة
على تقدير القول به واما الثانى فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب او ما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب
على تركها رجع الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من القول بانها مع كونها واجبة توصلية فى جهة
نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع فى امرين فى عدم الاجتماع مع الحرام وفى ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسى
اذ الوجوب التوصلى يجتمع مع الحرام والامر الثانى لا يترتب الا على الوجوب الاصلى اذ لا دليل على ترتبه على التبعى اقول فعلى ما زعمه قد يكون
وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذى المقدمة وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذى مسكة واما ما استند اليه فى
الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوصلى يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال
على تقديره ظاهر جلى نعم يجوز ان يجتمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذى نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلى
كك يترتب على الوجوب التبعى كما سيأتى بيانه فى بيان ثمرة النزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعد والشرط والسبب ولا تنحصر فيها كما يعرف
من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها فى الشرط والسبب غير مستقيم والظ ان نزاعهم فى المقام يتوجه الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم
عن محل النزاع بمقدمة الواجب او ما لا يتم الواجب الا بدونه او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب
اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسى على البيان الآتى فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيرى فم لما عرفت واما الاحتجاج عليه
بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطأ لان الوجوب النفسى لا يتركب من وجوبات غيرية نعم دلالة الواجب عليه بالتضمن و
اما دلالته على وجوبها الغيرى فبالالتزام كساير المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه فى حصول المطلوب مع بقاء
الاختيار معه على الفعل كنقل الاقدام فى الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة فى السبب والوجه فى ساير
القيود ظاهر والمراد بالشرط الخارج الذى يقتضى عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا يقتضى وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله
ولوازم الشرط لعدم اقتضائه لها حقيقة والمعدلات عدمه المفارن لا يقتضى العدم كيف وقد اعتبر فى المقتضى نعم عدمه مطلقا يقتضى ذلك
لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضى المجامع
لعدم الشرط او لوجود المانع وببعض اجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا وخروج الثلثة الاول عن الحد الاول مبنى على تعميم الاقتضاء المنفى
الى الفعلى والشانى والاستقلالى والضمنى وباللوازم ان لم يجعل من سببية وعكسا بالشرط المتاخر عن المقتضى كالاجازة فى الفضولى على
القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة فى الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب الى السبب
الناقص وجعله فى مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد فيه العلة التامة
وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد بهذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشئ مط وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب و
اللوازم المساوية للمسبب فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه وهو ايض غير مطرد لدخول
اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة وما قبله ان استلزمه فيه وان جعلت من سببيته خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور
الا ان يجعل المسببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام مقام السبب سبب آخر والاظهر ان يحد بالخارج الذى يمتنع انفكاكه
عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك ولكن يدخل ما قبله المستلزم واللوازم لعدم التوقف
واعتبار المسبب فى الحد لا يوجب الدور اذ يكفى فيه تصوره الاجمالى وتفسيره! لسبب باحد هذين المعنيين فى هذا المبحث ونظايره
كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب فى السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمات من حيث
المجموع وهو ظ واما الثانى فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا فى نفسه والقائل بالاقتضاء فى السبب انما يقول به فى السبب
الاختيارى على ما يساعد عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العتق وهذا القائل لا يخص الوجوب بالجزء الاخير
منه وكك من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختيارى ولا الجزء الاخير من
السبب الاختيارى اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيد
بقوله لذاته لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب الذى لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود سبب آخر يحقق
استلزام الوجود فى الاول والعدم فى الثانى بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح فى ان القيد المذكور معتبر فى المقامين
وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايض وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء فى السبب لم يقصد به السبب الناقص اعنى ما

يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض للآمر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص
كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول في حده ان اراد بالا ستلزام
دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظ من لفظ الحد لامتناع تخلف ما بالذات عنها على
ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرايط ايض لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة
ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز
عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب
المتعددة غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب الا لامتنع وجوده بسبب اخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية
الاسباب او يستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يعتذر بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا
هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضي وجوده وجود المسبب فخرج الغير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء لدخولها
ولوازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة والمعدات والشرايط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة
شائبة الاقتضاء ودخل المقتضي بواسطة مسببه لان المقتضي للسبب مقتض لمسببه ايض عرفا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد ينحصر
في المقدور كالطهارات الثلث بالنسبة الى المتمكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه يحصل تارة بغسله المقدور و
اخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل غيره له من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب في ان وجود الواجب في
مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب
على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مط نعم يسقط
وجوب المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة
النجاسة عن المسجد باستباق السيل والمطر اليها مع ان الوجوب في الصورتين تعييني اذا تقرر هذا فالمستند على القول المختار وجوه
الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته
وانصف قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها
حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لمخالفته مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر
كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادتها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك
في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب التبعي فمم فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الايتين
وان قدر الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الشانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها
وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكانقاذه للغريق من اهله
وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام
بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره تع وارادته
ويمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تع فانه تع حيث امرنا بالطاعة امرنا بما امرنا به
ايض الثاني ان صريح العقل قاض بان اتصاف الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف عليه
من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان له اعني الرجحان الغيري كك وقضية ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام
الشرع تابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا للنفس والراجح الغيري مطلوبا
للغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون
رجحان مقدماته ايض كك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان
بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمح لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما
ظ واعترض عليه بعد التزام القسم الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمح اذا كان ناشيا من قبل المكلف واخرى
بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قول
المستدل وح بمعنى حين الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمح مما يستقل كل من
العقل والنقل ببطلانه سيما اذا ترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل
في صحة التكليف به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور مخالفة منه اذ مع
القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمح واما ما يتوهم من ان اللازم
على تقدير وجوب المقدمة وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله بناء على عدم جواز التكليف بالمح مط فيمكن

فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فمرجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايضا ما عساه يتوهم من ان الدليل
المذكور انما يقتضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارف الخمس هذا غاية توجيه
الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم و
التمكن ولو في بعض ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان
وجوب المقدمة ايضا مما يعتبر في وجوب الواجب لاعتبروه في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه
المتوقفة عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا لكان دورا وعلى هذا فالتحقيق
ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مامور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف
بغير المقدور فقول المستدل والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا
يكون ما فرض واجبا مطلقا حال القدرة واجبا مطلقا فيها فبطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرة
عدمه قبل ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فوات وقته عدمه قبلهما وكذا نمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور
بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه
استمرار التكليف الى زمان الفعل وان اريد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
ممنوع كما اشرنا اليه الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها والتالي بط بيان الملازمة ان جواز كل حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يقال
الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان الوجه في ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لمصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان اعتضاد
حكم العقل بالشرع مما لا اعتبار عليه وان قد ورد وضوحه كما وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان
التالي فمما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان الحكم بالجواز هنا عقلي لا شرعي ووجهه بعضهم
بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم انما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعه ان تفكيك حكم الشرع عن حكم
العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله انشاء الله وان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب و
الا فقد ورد بانتفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة النافين الاصل وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن
فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لعصى بتركه والتالي بط للقطع بان ترك
الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل
الوجه ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب نيتها وانه
باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم
وان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مط وقد مر ما يقتضي ثبوتها معنى
وعقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظ من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة
مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان
المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري او ما يعمه فقد مر ان الضرورة تشهد بخلافه واما
المثال المذكور فليس مما نحن فيه في شئ لانه ايجاب شئ وتصريح بعدم وجوب مقدمة شئ اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم
بالغسل لا لنفس الغسل فنفي وجوبه ينافي تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر واما عن السادس
فبمنع الملازمة كما في ازالة النجاسة ونظائرها ثم هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان
وجوب السبب ليس محل خلاف يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها
ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معروفية المخالف لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجية عدم معلومية
المخالف وهو يستلزم انكاره لحجية عدم معروفية المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظاير المقام حيث ان الظاهر
منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظ فعدم
الاعتداد به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظ مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ
القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايضا فيجري فيها الاستبعاد المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا
مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها اذ على تقدير الرجوع تخرج الاسباب عن كونها مقدمة للواجب كما هو محل
البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا بالحجة الآتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى
الامر باسبابها وتنزيله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا عن وجوبها الغيري التبعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي
الاصلي ولعل منشا الوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج فتوهم منه اتحاد القولين واحتج من خصها بغيره

الشرط الشرعي

الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو مناف للشرطية وفيه انه بدون
الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا التقييد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورد على
الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فمما لا وجه له لعدم امكان الاتيان بالواجب ولو صورة بدونها بخلاف
الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيحرم فيجب فعله وهذا مع جريانه في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب
الثاني للحرام وهو ممنوع كما يأتي ثم لا يذهب عليك ان بعض الوجوه التي اوردوها لنفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب فيهما
ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق بانه مندوب للوصلة
اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك باستلزامه نفي المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكروها
لرجحان تركه المستلزم لمرجوحية فعله وسيأتي بيان دفعه في ذيل مبحث الضد مضافا الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم
ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كالكلام في مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات
الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه او تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من
حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو محال وقس على ذلك الحال في مقدمات
المندوب المشروط **تنبيهات** الاول قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري وبينا ايضا انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب
كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا
توضيحا لذلك وتأكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة
لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها
وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه
تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط
الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب
الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل
به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية
بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير
عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا
في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء لا يريده اذا وقع مجردا اخرم
عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء
من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والا
لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء منها ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة دال على طلب الجزء
بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة دالا على متعلقه الثاني اعني الجزء بالتضمن ولا يتوهم ان هذا انما
يتم فيما اذا اجتمعت اجزاؤه في الزمان دون ما اذا تفرقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده
في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا في محله ان
الاحكام الشرعية امور اعتبارية تلحق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن
وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه التدريجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف لعدم
استقلاله به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه
فيدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب
فلا يتركب من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل
النزاع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب ومقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل
تمام الوجه فتجب حيثما يجب ومرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم بالواجب عليها فوجوبها انما
يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل او السمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له عليها وهذا ظاهر وقس على ذلك
الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم او الظن في موارده غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم
او المظنون وجوبه دون نفس العلم او الظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم او الظن به ايضا اذا تمهد هذا فن
فرعه

فروع ما لو اشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب وربما قيل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غير ما ورد فيه نص فعلى ما ذكرنا يجب فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان ياتي بصلوات متعددة بحسب الجهات المشتبهة لا يقال يجب الصلوة الى جهة القبلة ولا يجوز الى غيرها فلا يكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم جواز الصلوة الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه اذ حال الاشتباه يتعلق بها طلب غيري بناء على ما مر نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان المبحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضة واما اذا قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع المذكور ايضا وعلى هذا فينوي عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه انه ياتي بالواجب ولو بد تعيين كونه نفسيا او غيريا تعيينه بالنفسي الاحتمالي والغيري القطعي ووجهه ظاهر ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك جماعة منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله انشاء الله واعلم ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم باتيانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعد عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها فيها بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن جهة قبح زائد على قبح التشريع اعني فعل غير المامور به على انه مامور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بقيودها المعتبرة في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير حيث تتعدد الرابع تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها في صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير يوجب صحة قصد الاتي به لتعلق الطلب به انه ياتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها كذلك كما في الصلوة الى الجهات وفي الاثواب المشتبهة ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب وقد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا بالثواب امرا غير المدح والقرب فربما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتب امر غيرهما وان ارادوا الاعم منهما فترتب الامر الاول اعني المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد اسبابه للوصلة الى مطلوبه ان العقلاء يمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى مطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعبا به وكذا الامر الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة على الوجه المذكور طاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب الى المطاع حيث يتجردان عن الموانع الخارجية وهذا ظاهر عند من استشعر بمعنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة وصلة الى المطلوب من حيث كونه مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت راجحة كذلك كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصلة الى ما هو اهم منها كترك الفريضة المضيقة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذا اتى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وان لم يصادف بعد زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة ولهذا يزجر ويعزر عليه فلانه انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا للمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو من جهة التجري الناشي من الترك المقرون بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغاير لا يقال لو ترتب الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كذلك لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب لانا نقول حد الواجب عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر والثاني ما يتناول الواجب الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما يختص بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه مطلقا والثاني ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد المذكور بحذف قولنا لنفسه وقس على

ذلك الحد

[illegible]

ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب
العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل من حيث ما يلزمه من التجرى على ترك الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين
بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتجاجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهى به من باب
المقدمة حيث زعم ان النهى المقتضى للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا ففيه ما لا يكاد يخفى بل النهى المقتضى للفساد اعم من ذلك كما سننبه
عليه وزعم ايض ان الواجب الغيرى اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب على تركه بخلاف التبعى وضعفه ظ بل التحقيق ان الواجب الغيرى لا
يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب النفسى يستحق على تركه العقاب تبعيا للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب
الى السوق واشتر اللحم منه وقال لاخر اشتر اللحم منه من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين فى استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا
يعاقبان الا عقابا واحدا ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الاخر
يصح ان يجتمع اقول وهذه الثمرة مستدركة اذ لا خلاف ظاهرا بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها فى ان المكلف اذا توصل سقط
بالمقدمة المحرمة عنه وجوب غيرها وح من الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان قارنته فان عول على ما حققه من
ان الواجب مطلوب ح على تقدير حصول المقدمة صح على القولين والا بطل على القولين فغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة اختصاص الوجوب
فيها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له وقد يجعل من ثمرة النزاع برائة ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان يأتى
بواجب فاتى بمقدمة فانه تبرء ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا تبرء على القول الاخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب و
الا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسى الخامس زعم بعضهم ان الامر بذى السبب الغير المقدور بنفسه راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف
من غير واسطة لا مطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه ثم فالامر بالقتل الذى هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع
الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق او نحو ذلك ح ذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه
ظ لان المعتبر فى صحة التكليف بشئ عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب فى ان المسببات مقدورة بواسطة اسبابها
فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق الذى هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة
الخصم فى الاول فيحمل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء فى النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون السبب لحصول الاحراق
مثلا مصححا لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ح ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلا الامرين ممنوع اما الاول فلانه لو تم لجرى فى جميع الافعال
الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى
المكلف حقيقة كاسناده الى النار وعلى قياسه ساير الافعال التى معناها التسبب نعم ينبغى ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التى هى
فعل انسان اخر باختياره فان اسنادها الى المسبب مجاز كامر السلطان للوزير ببناء دار او صنع سرير او فتح حصن فان اسنادها اليه مجاز
ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة الحال عليه او تصريح الموكل به وان آجر نفسه على ان يعمل عملا
مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره عليه ومن هنا يظهر ان ما ذكره فى الروضة من عدم الفرق فى منع القاتل من الارث بين المباشر والسبب
فى ظ المذهب للعموم محل نظر واما الثانى فلانه لو سلم مجازية الاسناد فحمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظ ارادة المسبب بالتسبب لحصوله
ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبا غيريا لا نفسيا السادس ذكر الفاضل المعاصر فى غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضى الامر
بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عندى غير مرضى لان الطبيعة عين الفرد فى الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتشخصة
كما هو الظ فالاتيان به عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه فى الخارج وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فان قلنا
باتحادهما فى الخارج فكما مر ولا يقدح توقف وجودها على التشخص ح لانه توقف عقلى فى ظرف التحليل لا خارجى والمعتبر فى المقدمة هو
التوقف فى الخارج اذ به يناط التكليف وان قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس
وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه السابع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بانتفاء المباح لان ترك الحرام واجب
ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة جماعة تفصى عنها بعضهم بانكار
المقدم كالحاجبى حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالتالى واشتهرت حكاية هذا القول عن الكعبى وربما ذكروا له حجة اخرى
ايض وهى ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول اما اولا
فبان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب نفى المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهى عن الممتنع قبيح
كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايض وذلك كالتشاغل حال الغفلة عن الحرام او تعذره منه وهذا لتمام لا خفاء له واما ثانيا فان
ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب فى وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم
وجود المكلف ح بمعنى عدم امكان انفكاكه عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظن جماعة ان ذلك مبنى على القول بعدم بقاء الاكوان او
انها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر والا فلا ملازمة ايض لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء فسر بالكف او بنفس ان لا تفعل

لانقول وهذا التفصيل مبني على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستندة الى علة الحدوث وان
كانت علة اعدادية وكلاهما في محل المنع لجواز ان يبقى بعدم بقاء الاكوان ويلتزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول صادر اعنه وبقية
الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده
وهذا هو الظ على هذا القول بدليل صدورها حال الغفلة وعدم الشعور ايضا او يبقى بالبقاء واحتياجه الى المؤثر ويلتزم بالخلو نظرا الى استناد
البقاء الى غير المقتضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الاثار الاعدادية وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين
اذ على التقدير الثالث يتسلم دعوى التوقف والاستلزام فلا يتم التقريب وليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من
التشاغل بفعل من الافعال والخلو من الجميع او يستلزمهما فان جعلنا الخلو مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد افراد الواجب المخير والا تعلق
الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط بحصول الاخر كما مر الاشارة اليه فيما لو دار المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسيأتي لهذا زيادة
توضيح في البحث الاتي فان قلت لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شان التضاد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية
المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذي هو فعل المانع من باب المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير قلت
وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية
المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها له على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا ولا ظ ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود
الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرايط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض التوقف على
غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في الساقط المحاذي لنفس محترمة اذا كان بحيث
لا يمكنه التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث بحبل وشبهه ولا يلزم الدور لتغاير المتوقف من الفعل والترك المتوقف عليه منهما وكذا
لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف فيه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدونه لقوة ما يجده في نفسه من الامر الداعي
اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال بحيث يقاومه الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة
بدلية يجب عليه على وجه التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر في حقه
الفعل تعين عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص
بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل لتوقف ترك السرقة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما
اذا ترك به واجب اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد افراد الواجب التخييري
واما الثاني فلان القتل يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في تحرير العنوان واما
الثالث فلان الزام الكعبي بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك وح فيلزم تحريم فعل الواجب اذ لا اشكال
في تحريم سبب الحرام لكن ربما يفسد مقالته ح بلزوم الدور وعليه اذ كان وجود السبب سببا لوجود المسبب كان عدمه سببا لعدمه كما
يدل عليه حدودهم للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه
لمنع الملازمة كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام مطلقا
ما لم يقصد بها التوصل اليه والزام التحريم على تقديره مما لا بعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا
وجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور فهذا مع ما فيه كما سننبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان التزامه
بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا يوجب التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم
على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد هذان الوجهان على الوجه الثاني من الحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه
الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة
متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه محال ففساده واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا او في المكلف تعلقا فهو ايضا واضح الفساد اذ لا
فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد او لا يتعلقا بمكلف واحد كذلك وهو باطل
بالضرورة وان زعم ان الحكم يسري من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز
لانه يفضي الى ترك الواجب فقد عرفت بان ذلك بالنسبة الى الواجب مقدمة متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه
وقصارى ما هناك انه يصدر عن المكلف عند صدور الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه لا يقال اباحة الفعل عند تحريم لازمه سفه اذ لا
يترتب عليها فائدة فلا تقع من الحكيم وح فلا بد من القول بسريان حكم لازمه اليه او يلتزم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته
بالنسبة الى تكليفه كالممتنع فلا يصلح لتعلق حكم به لانا نقول فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى
نفسه وهو ظ وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك ويترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح ولا ذم عليه

منها نسخ

بالاعتبارين

بالاعتبارين وخلو فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلق التكليف به ح ضروري وثما
حققناه فيما نعم ايضا ما زعمه بعض المتأخرين من ان انتفاء التحريم في المعلول يستلزم انتفائه في العلة محتجا عليه باستبعاد العقل خلافه ذلك مع ان
مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما في مثل هذه المسألة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى لا بلس بالتنبيه عليها وهي ان
فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه وان المباح المتحد
مع الواجب واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام ووجهه واضح مما حققناه في مبحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج
ان معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو في الخارج عين التسبب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا
كذب كما يصدق على الانسان لا شجر ولا حجر وقضية الحمل الاتحاد في الوجود فيكون التسبب لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب
فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان و
الضحك وانما الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب وذي عدم الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما
في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما او ذو عدمهما واما ثانيا فلانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من
حيث انه تاركه مع قطع النظر عن تشاغله باضداده ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه باضداده التي هي متصفة به ضرورة ان صفة الصفة
صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد الافعال التي هي منشأ لانتزاعه واتصافه باتصافه موصوفه
بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد الا بتخلل الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا اذ لا
يختص انتزاعه بالضد فان لا كذب يصدق على الجلوس الجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا واعلم ان
المقالة المنقولة عن الكعبي في المقام لا تخلو عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك
الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين فتعيينا والا فتخييرا وفي اقتضائه للوجوب النفسي او الغيري نظر ثم
اعلم انه لو تمت شبهة الكعبي للزم نفي المندوب والمكروه ايضا وظاهر القوم اسناد نفي المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصورا منه
او منهم في البيان لا قصرا في الحكم او بتنزيل المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معناه الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلثة وح لا حاجة
الى ما تكلفه بعضهم في دفع التنافي في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات واجب
بالعرض الا ان بعض كلمات القوم كالبعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب يأبى عن ذلك الثامن لا ريب في وجوب مقدمة ترك
الحرام فان مرجعه الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته
وان ترتب عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيحرم ح من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها السالمة
عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فتستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف
ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام مطلقا لحرم جميع الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى محرم وبطلانه
ضروري واما الثاني فلشهادة العقل والشرع والظاهر انه موضع وفاق ولهذا تراهم يحكمون بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب
عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل يجوز ترتبها عليها نعم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجردها لا عقاب عليها بل الظ
انه لا حرمة فيها ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه تع عليهم وذلك لا ينافي قبحها العقلي وهذا مما لا اشكال فيه
على ما حققناه من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف به واما على ما هو المعروف من انها تتبع جهات
المكلف به فقط فلا محيص الا بالمنع من قبحها العقلي او اثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة ولهذا المقام تفصيل يأتي في محله و
اذا تركب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة يوجب اتصاف كل جزء منه بها
في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل او كان بمنزلة السبب كالجزء الاخير في وجه والا فلا والكلام في
مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام التاسع اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا على مقدمة مقدمة على وقته في
الحصول او توقف الموسع عليها في اول وقته كذلك وجب فيه بحكم العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه في تمام الوقت او اوله بواجد المقدمة
فيكون وجوبه مشروطا بحصولها او وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت وجوبا مطلقا ولو بمقدار فعل المقدمة فيكون وجوبها
ح ايضا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال حال حضور التكليف ووقوعه وهو مم بالضرورة فمن فروع المسألة عدم وجوب ايقاع الصلوة في اول
الوقت على فاقد بعض شرائطها المعتبرة في حقه بمقدار زمن يمكن تحصيل الشرائط فيه وان وجب عليه ح ايقاعها فيما تأخر عنه ومن
فروعها ايضا وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في حق المحدث
والمتطهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب بل لوجوبه كما مر ولا يذهب عليك
ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بمقدار ما يغتسل فيه واما ما زاد عليه فلا لاندفاع التكليف بالمحال به فيمكن ان يورد
على هذا قول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر بمقدار الغسل بان لاصحاب هذا القول قد اقتصروا في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافا

الى اصالة

الى اصالة عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم مط من غير اعتبار حضور شيء من الاوقات من
الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضية الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيدا بحضور
وقت مخصوص فاذن يتجه القول بوجوب الغسل له مط لكن بعد دخول الليل كما هو ظ اخرين وان تضيق الوقت بتضييق الوقت نعم لا
يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كساير المقدمات على ما مر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب
به مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين
زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسئلة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم
بالتزام وجوب الغسل لنفسه مع انه كما ترى مما لا اجد وله في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن
توجيهه بالتقريب الذي مر التنبيه عليه في اخر المقصد لكن لا اشارة في كلامهم اليه ===== والمنكرون لوجوبه النفسي
قد تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة منها ما احكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بدونه
زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظ لورود النقض عليه بساير
المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك وهو ان المقدمة الواجبة هي ما يتوقف
على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعم بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل
فيه فهذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايض ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا هو اول الفجر
كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توهمه بعض افاضل
المتاخرين من ان وجوبه للتوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايض ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته
من الغسل وغيره فمصادرة وان اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على
الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث
حتى يجب عليه العزم مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متاخري المتا
وهو ان مقدمة الواجب يصح ان يتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واحتج عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع
وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايض ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة
الواجب المشروط من حيث كونه مقدمة قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها حينئذ خرق لاجماعهم المطابق لما يشهد به صريح العقل كما مر بيانه
وما ذكره من مثال الحج فغير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان
تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي
وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح ولو بعد صيرورتها مقدمة وجوبا فعليا بقول مطلق فان عم ما ذلك الى
الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل دخول الوقت والا لم تكن مندوبة والقواعد العقلية لا تقبل
التخصيص وبالجملة فمنشأ هذه الخيالات ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك
بما بيناه المتقدم يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور بما لا مزيد عليه **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي
عن ضده ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المامور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول
اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها
مع فعل المامور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مط او حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة فان التزم في المقام
بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايض على مقتضى اصله وحيث قررنا بيان ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان
يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى العلاقة وزعم
بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى
المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتيهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما
يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد وظ ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان
الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذ بمعنى التاثير وقلنا بانه عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة اوضح لظهور
ان التاثيرين لا يتنافيان من حيث ذاتيهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع او الفرد فيرتفع
الاشكال لاتحاد الموضوعين فيه فتدبر ثم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منه في الاول و
خصوصه في الثاني كتارك الصلوة وفاعل الاكل مثلا واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا
وقد يطلق الضد العام ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويترتب عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في

المقام يجري في الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عبادة كانت او غيرها فيختلف اقتضا الامر للنهي عن الضد على حسب
اختلاف نوعي الوجوب الضد فقد يقتضي الامر التخييري للنهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا ويتجه اعتبار
جريانه في الواجب الغيري ايض الا انه خلاف الظ من اطلاق عناوين البحث ولا ثمرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له وانما وجب لاجل
مجرد الاعتبار و يعرف الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي النفسي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعي فيه
العينية قطعا وكذا التضمن على ظاهر الوجهين والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد
بالاقتضا ما يعم اقسامه الثلثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسئلة واقوالها وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو
في الواجب المضيق الذي يكون ضده واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما
سنبين يظهر في غير ذلك ايض وزعم ايض ان النزاع في استلزامه النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي ليس محط النزاع في شئ وقد سبق
مثل ذلك منه في بحث المقدمة واشرنا هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يتاتى في مقامين في اصل الاقتضاء وفي
كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يتاتى النزاع فيه في كيفية الاقتضا فقط بناء على تفسير النهي بطلب الترك
بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضا فيه حينئذ مط ينافي معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة انكار الاقتضا بالنسبة اليه ايض
لان الامر كثيرا ما يامر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء
باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضا بطريق العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين و
كذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق
لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي
الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار الثاني فالتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق
ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه كما هو الظ ويستلزمه بالبين بالمعنى
الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي بطلب الترك او بطلب الكف ما لم يكن الضد علة لترك
الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء
فان الامر بالشئ عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده في
المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها
معنى وذهب بعض المتاخرين الى نفي الاقتضا في الضد الخاص مط واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر بالشئ عين النهي عن
الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك ح طلب ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين
طلب الفعل في المعنى وذلك ظ وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع
يرجع ح الى اللفظ حيث سمى طلب الفعل طلبا لترك تركه فعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت
فرجعه الى ان الامر بالشئ له عبارة اخرى كالاعجمية ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهومين
بحسب الصدق لا في التسمية اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية
المفهومين في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان التشاجر في نظايرها غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده
العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حيثما يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في
حصول المامور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المامور به حرام والكف
سببه فيحرم له وعلى التقديرين يكون النهي غيريا تبعيا على ما هو شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المامور به ليكون
الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن
الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد ح مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما
مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم
لترك الواجب المحرم فيحرم لاستحالة اختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه
مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان لمانعيته سببا لترك الواجب الا انه سبب شاني غالبا
لاستناد ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل
الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية
الترك عين النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه و
مثله تجنب واحترز وكف فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب الترك وان كان جزئه كما في الصوم فان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا من

باب

باب المقدمة كامر وهو معنى النهى عن فعله وان اعتبر فى ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن
موضع النزاع نظرا الى ان ليس منهما امر بالشئ وان امكن تعميم الشئ بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك وقد نص بعضهم على الخروج
فى الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذى يضاد الترك هو نفس ترك الترك ورفعه الذى هو ضد
عام وان غايره فى المفهوم فينحصر اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص عندنا فى الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الاتية واعلم
ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهى
التخييرى من باب المقدمة اذا تضادت وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهو كما ترى على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما
قررناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول لقضية التخيير تساوى الاحاد فى
المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه مطلوبا له والا لساواه فى المطلوبية على ما مر الاشارة
اليه فى بحث المقدمة فيلزم تساوى فعله وتركه فى المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب شئ على شئ يستدعى رجحانه له وهو يستدعى
مرجوحية الفعل وهو ينافى رجحانه فضلا عن مساواته للاخر فى الرجحان وجوابه اولا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كالواجب بين
الجميع ومنع من الجمع فانه لا ريب فى مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الاخر مجردا عن وصف الاجتماع فيأتى الاشكال
فيه والفرق بينه وبين الضد العادى او العقلى غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا بالحل اما عن الاول فبان مطلوبية الترك
للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضى مطلوبيته ما يتوصل به اليه لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون
اباحة وانما الاباحة هو التخيير بين الفعل ومطلق الترك واما عن الثانى فبان رجحان الفعل على وجه التخيير لا يستلزم مرجوحية
تركه مطلقا وانما يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن المعادل فلا ينافى رجحان تركه المتوصل به الى المعادل وسيأتى لهذا مزيد بيان فى
مبحث النهى حجة من قال بان الامر بالشئ عين النهى عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه والتالى باقسامه
باطل بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا فى الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان
امتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالى
باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما فى محل واحد لان ذلك شأن المثلين والضدين لكنهما يجتمعان فى
محل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاول فواضح واما الاخير فلان الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهى عن السكون الذى هو
ضدها بمعنى يجتمع فيها وصف كونها مامورا بها ووصف كونها منهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من احدهما باعتبار الذات
والاخر باعتبار المتعلق فليس فى اجتماعهما اخلال بحقيقة الضدية كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصف الحسن و
القبح تضادا وذلك لان الكلام فى حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع
ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهى عن الضد اعنى الامر بالضد لانه تناقض او تكليف بالمحال
واجيب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضاءة العالم ووجود النهار
او ضدين لامر ثالث كالعلم والقدرة المضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى انفكاك المتلازمين
او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم اذا انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور
ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذى سبق او الضد فى الجملة وفسر النهى بما ذكرناه صحت دعويه لما بيّنا وان فسد
حجته لما ذكروا الا فسدت دعويه وحجته حجة من قال بان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده العام ان ماهية الوجوب يعنى الايجاب
مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب دالة على النهى من الترك بالتضمن والجواب ان مدلول
الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر فى مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهى عنه فطلب الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله
وان كان بمعنى تأكد الطلب فهو من عوارضه الطارية عليه بحسب بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا له
حتى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتأكد كما هو الظ فهو فى
الحقيقة عين الايجاب اعنى طلب الفعل المتأكد وان غايره فى المفهوم فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف
ففساد مقالته اوضح فان الامر بالشئ لا يتضمن معنى الكف فضلا عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على
انا نقول اذا كان النهى عن الترك او الكف الذى تعلق به الطلب واجب لتحقق معناه فيه ولاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام و
الا لم يكن الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهى عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركيب كل ايجاب من ايجابات ونواه غير متناهية
وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل
على حرمته بالتضمن وفى هذا الاحتجاج اشعار بان الماخوذ فى الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثانى ان الايجاب طلب فعل

بمنع عن

يذم على تركه اتفاقا وهو اما نفس الكف او فعل ضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور وربما كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه واجيب
عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن وان خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به
احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه
لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا او ما
سيأتي ذكره وقفت على ما في الاحتجاج من وجوابه من الوهن والضعف واحتج الفاضل على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام المعاصر
استلزاما بينا بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكانه زعم ان
المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كالعمى
بالنسبة الى العمى وقد صرح بهذا في بعض مقدمات مبحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص
وضعفه ظ لان المتبادر من الامر انما هو الالزام بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب واليه يرجع المنع من الترك وهذا التبادر عندهم وضعي لا
اطلاقي كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل
والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا يختص بامر الشارع بل يعم جميع الاوامر الالزامية
نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير اوامر العالي حجة من نفى الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام
والتالي بط اما الملازمة فلما مر من بطلان العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلثة ظ جلي واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه
لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف
على ترك الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما مدفوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين
في الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلهم في دفعه وجوه
الاول ان مقدمة الواجب لا تجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي او سببا كما يقول به صاحب المعالم وظ ان ترك الضد ليس باحدهما ورُبما
يشكل على الاول بالاضداد الشرعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيها ايض وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة
الضدية وهي مغايرة لجهة الشرطية وان استلزمها فاعترافه بالاقتضاء في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب اعترافه به فيه بالاعتبار الاول
فيه تكلف والجواب واضح مما حققناه سابقا من وجوب مقدمة الواجب مط وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما ذكره
بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه وانما هو يستلزمه بل توهم التوقف في عكسه اولى كما زعم الكعبي
قال ومنشأ التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين مع انه محال انتهى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجبي والعضدي
حيث الزما بالتوقف في المقامين وقوله مع انه محال اشارة الى لزوم الدور لظاهر على هذا التوهم وهذا الرد منضح الورود وقد اغرب الفاضل منه رفعه
المعاصر حيث استغرب قوله مع انه محال معترضا عليه بان المقامين متغايران وهو مما يقضي بعدم وقوفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه
في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف في العكس اولى لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال
الاكوان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر فان عدم الضد لمانعيته معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا
في وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجود الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية ما
شيء لشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا ينافي ما قررت من ان
عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المانعية تاثير المانع في عدم الشيء لو لم يسبقه في التاثير سبب اخر لا التاثير الفعلي
وليس الشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مط وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا كله اذا كانت علم نسخه
المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالضحك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور ما نعة
من وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال
المذكور هذا ومن عجائب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشأ توهم الفاضل المذكور هو انه لما وجدان ترك احد
الضدين يتخلف غالبا عن فعل الاخر توهم انه لا مدخل له في فعله او انه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند
التفطن ووجدان الاضداد كثيرا ما يتركها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة له ثم غفل فطرد الكلام
الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مط او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا تحقق له حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه
ثم غفل فطرد الكلام الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مط هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور
بمكان من متانة النظر فهو اجل من ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظ ان منشأ توهمه على ما
يستفاد من بيانه هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف فقط ووجد فعل الضد من جملة المقارنات توهم مثله في جانب الترك
ولم يتنبه للفرق بين المقامين هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما ذكره الفاضل المذكور

المذكور ... جواز خلو المكلف عنهما جميعاً فيحمل كلامه على انه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد فيرد ان احد الاضداد لا يتوقف على ترك الضد
... التشاغل بضد آخر على التعيين بل يقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به في حجة الكعبي فلا يقدح جواز خلوه عنهما في
توقفه على فعل احدهما كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلو عنهما وعن ساير الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وقد
اخذه من صاحب المعالم وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة السقوط وترك النفس لتصرفاتها
الارادية في البدن حالة وجودية فيه مضادة لجميع الافعال بالضرورة فتكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية
ما في الباب ان لا تجب من باب المقدمة بناء على خروجها عن قدرة المكلف لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان
احديهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب بالمقدورة على التعيين وسقط عن المكلف بحصول غيرها ان اتفق فظهر ان جواز خلو
المكلف عن جميع الافعال مما لا يجدي له في منع التوقف البدلي على الافعال ومعه يبقى الاشكال بحاله على انه لا خفاء في ان حالة الخلو وان لم يستند
وجودها الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا للظهور انه مشروط بعدم ارادته دفعها وهذا القدر من الاستناد كاف
في صحة التكليف كما سنشير اليه في بحث النهي فتساوي حالة الخلو وساير الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان الثالث ما ذكره المعاصر
مفيد خ المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة انما هو محل البحث ممنوع ووجوبها للغير تبعا غير مفيد اذ النهي الغيري التبعي لا يوجب العقاب ولا يترتب
عليه الفساد والجواب عنه ... تمام ما قد بينا ان الكلام في الضد الخاص انما هو في النهي الغيري التبعي والمنع من ترتب العقاب والفساد عليه كلام
في الثمرة وهو نزاع آخر مع ان النهي الغيري التبعي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر
والنهي الى شيء واحد ... جهة والاختلاف في جهة النفسية والغيرية والاصالة والتبعية لا يوجب اختلافا في المتعلق لا حقيقة ولا اعتبارا
وسيأتي لهذا مزيد بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة
موسعة فانه لو اشتغل بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظرا الى
رجحان ... اشتمالها على رجحان الذي هو قوام العبادة حيث ان تركها راجح ويمتنع رجحان الفعل مع الترك للتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو صح لكان
مأمورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو محال ومن المتأخرين من انكر الثمرة المذكورة
حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين الضدين
فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب وتحقق
الصارف عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته فهذه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة يتفرع الاولان
منها على القول بالاقتضاء فقط والاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين
لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالاخر وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء و
بضده وهذا بعينه وارد في الموسع ايضا كما سننبه عليه ووجه التفصي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل اقول وتظهر الثمرة في غير
اوامر الشرع ايضا ممن ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب الدار لمن اذن له بمطلق التصرف فيها بامر فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن
اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات المضادة له ما عدا الخروج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة
الى الابن ثوب الامر وشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعني بطلان الضد مطلقا بعيدا عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بالعدم
حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في السعة حال علمه وتذكره بل كل عبادة منافية
لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تفصى عنه بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان
خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها
شبهة في مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص ومما يعضد ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرة
اول ... اذهانهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المامور بامرين متشاركين في بعض الوقت احدهما مضيق والاخر موسع انه
ممتثل اذا اتى بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للامر بالمضيق وكذا لو تضيق وقتهما وكان احدهما اهم في
نظر الامر فتركه واتى بغير الاهم وتفصى في المعالم عن اشكال منافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان الذي
يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن
التوصل اليه فلا معنى لوجوبها لمقدمته وعن منافاة حرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون
الواجب حصولها بنفسها بل التوصل الى الغير فمتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج
على دابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول
فلان وجوب ... لا يرتفع بتمكن المكلف من الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا بمقدمته ايضا والادلة التي
... على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها مع الصارف وبدونه وهذا ظاهر لا ستره عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج

على القول

على القول المذكور بظاهر قوله تعه اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء الذى هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد با[لقيام] ايضا
ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام فى باقى المقدمات بعدم القول بالفصل
وجوابه ان المفهوم من التعليق فى الاية بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر
بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر فى بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للاية بالمقام ومع التنزل
فالاية ظاهرة فى ذلك فلا تنهض دليلا فى مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما فى الثانى فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذى قررنا
من امتناع التكليف بالشئ حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يتحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما
الاشكال فى وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة
مقدمة فى الحصول على حصول ذى المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدمية المحرمتين مقارنتان له
فى الحصول مستمرتان باستمراره فيمتنع التكليف به بشرط حصولها الوجوب مقارنة بتمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل وقد يتفصى عن اشكال لما خ
لزوم توارد الامر والنهى فى الضد بان الامر النفسى يجوز ان يجتمع مع النهى الغيرى وانما المنع اجتماعه مع النهى النفسى وهذا ضعيف بناء على ما يظهر منهم
من تفسير النهى بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النفسيين انما هو تنافى قضيتهما فان كون الشئ الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو قضية
الامر ينافى كونه مكروها ومبغوضا كما هو قضية النهى وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجرى فيهما وفى الغيريين والملفق منهما وهذا على ما
نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما ما يراه جماعة من المتاخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا تساعده فى المقام لظهور ان المامورية
بالامر النفسى هو عين المنهى عنه بالنهى الغيرى واما جهة النفسية والغيرية فهما لاحقتان للامر والنهى والاختلاف فيهما لا يوجب تغايرا فى متعلقهما
ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايض لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسى مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيرى اذ لا نعقل
فرقا بين المقامين مع ان ظاهرهم الاطباق على المنع فى الثانى حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير نقل خلاف فيه
فيتوجه المنع الى الاول ايض ونظهر ثمرة النزاع فيما ذكرناه فى سبب الحرام ومقدمته التى قصد بهما التوصل اليه فانهما محرمان غيريان على ما هو التحقيق
ويمتنع ان يكونا مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما فى الجهر بالقراءة حيث يكون سببا لتنبيه راقد محرم او مؤديا الى قتل شخص محترم واما
فى غيره فلا ثمرة فيه على ما سنقف عليه من تحقيقنا الاتى لانا لا نسلم وحدة المتعلق فى ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهى
التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا معنى مطلوبية المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما فى الباب
ان تكون تسميته نهيا عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة له ولا سبيل
الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك لا يجدى لان التوصلات الغير المتناهية اذا اخذت
باسرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا والتحقيق ان مطلوبية الشئ يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس
المقدمات واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسى كما ان التوصل الى المقدمة راجع الى ايجادها وحكمها
وهو واجب غيرى فاندفعت الشبهة راسا ثم لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد يتفصى
ايض عن الاشكال المذكور بان الامر والنهى يجوز تواردهما على شئ واحد اذا كانا مترتبين سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان قلنا بان
التكليف بالمحال محال مط اذ لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون فى دار زيد مط لكن لو عصيتنى وكنت فيها فانا اوجب
عليك ان تكون فى موضع كذا منها فانت حال كونك فى موضع كذا منها منهى عن الكون فيه مط ومامور به بشرط الكون فيها فان المكلف مامور
الا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الصارف عنه وجب عليه فعل الضد مع بقائه على وصف الحرمة فوجوب الضد
مشروط بحصول الصارف عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك اقول قضية ما ذكر توجه الامر المطلق عند وجود
شرطه وضرورة العقل قاضية بامتناع توجه الامر والنهى الى الشئ الواحد بالشخص والجهة مط والدليل المذكور بنهض حجة عليه حتى انا لم نعثر على حج
فى ذلك على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمح مط نعم يتجه جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالمح اذا كان من قبل المكلف كما
سيأتى لكنه غير سديد عندنا كما سننبه عليه انش واقول فى المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون فى موضع كذا منها اقل تحريما
من الكون فى غيره واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان اراد انه مع كونه مبغوضا له مط مطلوب له على تقدير الكون
فى الدار حتى انه يصح قصد الامتثال والتقرب به ليصح تنظيره بالمقام ففساده ضرورى كما مر ثم الاعتذار بان وجوب الضد مشروط بحصول
الصارف مما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فستقف على ما فيه بما لا مزيد عليه ويمكن التفصى عن الوجوه المذكورة ايض بالتزام جواز التكليف
بالمح اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر فى العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهى متحققة
فى فعل الضد بتعلق الامر به والتكليف بالمح اللازم فى الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك الواجب
وضعفه واضح مما حققناه من ان التكليف بالمح مح مط واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذى يقتضيه الامر بالشئ مضيقا انما
هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل فى مجموع الوقت من غير تعيين لجزء من اجزائه

الى المكلف بعد وجود الصارف مع توجه النهى المطلق نحو الواجب البدلى الاثم مطلق مح

اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما يجوّزه من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فانّه من سوء اختيار المكلف هذا محصل كلامه
وفيه نظر اما اولا فلانّ ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيّقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي ومع ذلك فالضرورة
قاضية بعدم الفرق فيما لو ترك الانفاذ الواجب واشتغل بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت او اخره فالتزامه البطلان في الثاني
دون الاول مجازفة واضحة ويمكن التفصي عن الاخير بالفرق بين التضييق الاصلي والتضييق العارضي بسبب تاخير الموسع الى اخر الوقت فانّ
الامتثال فيه ايض ليس باعتبار ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانيا فلانّ ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل
الكلي في كلي ذلك الوقت فلا يضاد الواجب بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبيته لا ينافي مطلوبية الطبيعة لانّ
الفرد مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول انّ المطلوب بالامر اما
الوجود او الايجاد الخارجيان او الطبيعة الماخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكلي كما سيأتي تحقيقه الثاني انّ الكلي عين
الفرد في الخارج فلا يكون مقدمة له وقد مر بيانه الثالث انّ المطلوب بالامر الموقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المفهومي ولا
الذهني وذلك واضح وظ انّ الوقت الخارجي جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة في
كل جزء على وجه البدلية وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح تخييرا ولا خفاء في انّ الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضادة له فعله
فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق عندي انّ العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا
كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لانتهاض حجة على الفساد اما اجمالا فبالنقض بالواجبات والمندوبات التخييرية المتفاوتة في
الفضل انواعا وافرادا اذ لو توقف فعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكروه لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الارجح
والتالي بط قطعا بيان الملازمة انّ الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الارجح وراجح له فلا يكون فعله
مطلوبا ولا راجحا للتنافي وتعلق الامر بضده على التعيين وترك مقدمة منه كذلك توجب عدم تعلق الامر به والا لزم الامر بالضدين والامر
بالشيء مع النهي عن مقدمته وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة انّ التكليف بالمح مح مط ولا يذهب
عليك انّ هذا النقض يبتني على امرين الاول ان تكون مقدمات المندوب مندوبة وقد بيناه سابقا الثاني ان يكون افضل الفردين
المخيّر بينهما مندوبا على التعيين كما يراه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقديره يكون النقض الزاميا واما
تفصيلا فنقول في الوجه الاول انّ رجحان ترك الضد للتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مط ولو على تقدير عدم
التوصل بتركه الى فعل الواجب وانما ينافي رجحانه في نفسه مط او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه ولا ريب انّ التقدير الاول من
لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الا صحيحا وتحقيق المقام انّ الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة فلا
يمكن توارد هما على موصوف واحد ولا يتحقق احدهما بدون الاخر وهما قد يكونان عينيين تعيينيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل
ونقيضه وقد يكونان تخييريين او كفائيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران
بالنسبة الى فعل وفعل اخر فيقال هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في انّ الراجحية والمرجوحية المعتبرتين في مهية الاحكام
التكليفية العينية التعيينية انما هما بالاعتبار الاول وح فمتى اتصف فعل مطلقا او مقيدا بالرجحان المطلق او المقيد الماخوذ بهذا
الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسبه اطلاقا وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء
كان الرجحان مط او معلقا واما رجحان الترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لمكان التناقض دون
الفعل لعدم مناقضته معه نعم قد يكون تركه المطلق راجحا ايض كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما مر في القسم
الاول وحيث انّ ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما سبق
تحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفت انّ قضية رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على
بعض الوجوه وقد بيّنا انّ رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا
التقدير لا مط ومرجعه الى مرجوحية تركه الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي
رجحان الترك المتوصل به فاندفع المنافاة لانّ مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما قررنا يغاير مورد
كل واحد لمورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او راجحية فعله على الاطلاق
او على تقدير التوصل بتركه وقد بيّنا خلافه ونقول في الوجه الثاني انّ المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه
اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد واجبا وحراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله
انه وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضية ذلك تحريم ترك
هذا الترك المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا
الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري

على ما هو

الرجحانية
نسخ

على ما هو ظ كلماتهم بل صرّحوا بطلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي وربما فسّره
بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمخالفة النهى ونحن لا نقول بشئ من ذلك وانما يجوز اجتماع النهى الغيرى بمعنى طلب الترك المقيد بقيد
كالتوصّل به الى فعل الغير مع الامر النفسى المشروط بكون المكلف بحيث لا ياتى بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه
عديدة وبالجملة فلا مدخل للنفسية والغيرية عندنا فى ذلك كما زعموه وانما العبرة بتقييد الترك فى النهى وتقييد الامر بتقدير عدمه فحيث
يتحقق الامران يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين والغيريين والملفق منهما وحيث ينتفى احدهما او كلاهما يمتنع الاجتماع مط وتنقيح
المقام وتوضيح المرام ان الطلب العينى التعيينى بكلا نوعيه من الايجابى والتحريمى يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا
ومطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم ايض مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا وتقييدا ومطلوبية
تركه المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم
مناقضته معه من حيث ارتفاعهما فى الترك المجرد عن القيد لا يقال ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص
لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدق ممنوع وقد مرّ بيانه فى ردّ شبهة الكعبى وتظهر الثمرة فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح
كالسفر منفردا فانه يجب عليه تركه متعبّدا فلو عصى وسافر كان سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار فى شهر رمضان مع ان المطلوب تركه
المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه المطلق ايض ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ابتدا او افطر وربما يحرم من حيث
تسببه لترك الواجب ايض كما لو شرع فى الصوم ثم تبدل الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية فى نيته وعلى تقدير اعتباره يجعله
بنقض النية لاستناد الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب فى النهى عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان الامر انما يتعلق بفعله
على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فقضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم
التوصل مبغوضية تركه الغير المتوصل به فلا منافاة فى اجتماع الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفى المطلوبية والمبغوضية فى الشئ الواحد
فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة فيكون تركه المبغوض ايض مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما
مرّ من ان اطلاق احدهما وتقييده مستلزم لاطلاق الاخر وتقييده وقضية مبغوضية ترك المطلق ولو مقيدة به بتقدير عدم التوصل
مبغوضية فرديه من التوصل به وغيره ولو مقيده بالتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية
فى الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو مح قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار كونه مطلوبا ففعل الضد باعتبار
كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايض ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا
على الاطلاق والسر فيه ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه او تقديره يمتنع ان يكون مبغوضا بالقياس الى ذلك الواجب وكذا
لوازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه او لامر اخر لا يق فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المتوصل به الى فعل
الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما فرض من شرط وجوبه وهو كون
المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب ويستحيل التكليف الفعلى بالفعل وبتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا التكليف ان كان
من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين فى شئ واحد من كونه مطلوبا ومبغوضا او راجحا ومرجوحا فقد عرفت خلافه حيث
بيّنا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالمح حيث ان قضية فعلية التكليفين الجمع بين الضدين
من الفعل والترك وان اعتبرا مقيدين وانه ممتنع ففيه ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك
حتى يلزم منه التكليف بالمح كيف وانتفاء احدهما معتبر فى مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة
لا يمنع العقل من التكليف بالضدين معًا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الاخر لا لجواز التكليف بالمح اذا استند
الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمح حيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الاخر فكما يصح رجحان احد
الضدين مط والاخر على تقدير عدم التشاغل به ولا يلزم منه رجحان الممتنع اعنى الجمع بين الضدين فكذلك الحال بالقياس الى التكليف و
الطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايض وتوضيحه ان ما ذكروه من لزوم التكليف بالمح انما يتجه اذا كان المطلوب حصول
الضدين معا واما اذا كان المطلوب ولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة فى الاول فلا استحالة لان
عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال التشاغل بالواجب اذ حال عدم التشاغل به يتمكن من ضده فيصح الزامه به فان
التنافى انما هو فى فعل الضدين لا فى تعلق التكليف بهما اذ لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه
ليس على تقدير ووجوب الضد مقيد بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة فى الواجب وليس مشروطا بترك الواجب ولهذا
لا يعتبر فى تعلقه بالضد وقوع المخالفة فى الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفى علم المكلف به بمراجعة نفسه
وفى كفاية الظن وجهان ولا حاجة فى افادة ذلك الى التصريح به بل يكفى التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند بحث
المقدمة وفى الوجه الرابع ان الممتنع انما هو ايجاب الشئ حال تحريم مقدمته مط واما ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به فى المقام فلا باس

بغيض مع بعده كالايجاب والتحريم فيطلق مطلوبيته فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضيته

لا الترك المقيد بعدم

قبل تنبيهنا ولازم

فعليتين

فلا باس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تع انما يتقبل الله من المتقين
وجوابه ان البناء على ظ الاية يقتضي بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مط وان كان عدم اتقائه من غير جهة العبادة وهو خلاف
الاجماع بل الضرورة فيدور الامر بين التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين
ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجريان ما ذكرناه في الوجه الاخير متضح و
اما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد فتحرم لحرمة احد معلوليها وهو ترك الواجب
فيمتنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه
بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب لان وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب فيمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه
والجواب اما اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول
ح مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي مطلوبية فعله فلا يدل على البيان المذكور من ان يجعل مطلوبيته على تقدير وجود
الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوبه
وحصول سببه ويعرف الكلام في ذلك مما مر في النقض المتقدم واما ثانيا فبالحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما
زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت لحرمة احد معلوليها حرم معلولها الاخر لحرمتها واستحال ح وجوبه
فمدفوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشير اليه في دفع الاعتذار من كونه ايجابا
للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فمردود بانا لا نم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشتغاله بالضد بنفسه فبعدمه يتمكن منه بخلاف الصارف
فانه من لوازمه وح فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود
الصارف الذي هو سببه ايض لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايض بالضرورة فيلزم المحذور ايض لا يق لا نسلم ان ترك الواجب
مستند الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع او نقول الاسباب على قسمين قسم يرتفع قدرة
المكلف عن مسبباتها حال حصولها ولا ريب في امتناع التكليف بمسبباتها ح كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه
الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والا لسقط التكليف عنه حال حصولها وهو ظ الفساد
وح يجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يعقل فرق بين بقاء التكليف حال الارادة وبين انشائه فيها لانا نقول
اما الاول فمدفوع بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايض فان عدم الارادة في الفرض
المذكور مستند الى وجود الصارف واما الثاني فمدفوع بان الفرق بين الاسباب الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال
التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك فيهما اما في غير الارادة فظ واما في
الارادة فلانها بعد حصول ما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصارف الذي يستند
ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي
لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الوجوب
بالضد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط
ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يق اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول
السبب ايض لكن التالي بط اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان مرجع الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه
المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث يصدر منه السبب فتوقفه على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان الثاني فلانه ايجاب
للشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد اذ لم يقصد في التكليف الا مسبب تلك الارادة وفساده ضروري لانا
نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الضد اولا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد اولا
ولا ريب في ان التكليف كذلك مما لا غبار عليه وان صادف حصول الارادة كما في ساير التكاليف نعم يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة
فقط وظ ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايض ومما يوضح ذلك انه
اذا وجب على المكلف نذرا او شبهه التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فيه فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك
الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه ح مع ان الشبهة المذكورة
جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة او الذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القراءة او ذلك الذكر فيستند
وجوب القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها ومثله الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم ووجه الدفع والحل ما عرفت من
ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سببا ووقوع

الشبهة

الشرط الارادة الموجبة للقرائة او الذكر الواجب فلا استحالة فى التكليف على تقديره نعم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه
شرطا فى تعلق التكليف بالضد لكان تركه فى تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد فى اثنائه فلا
المذكورة مع ان المقصود يفيها بذلك وتمام تحقيق الكلام يطلب مما حققنا عند بحث المقدمة فاذا تبين لك فساد التفصيل المذكور بما لا
مزيد عليه فاعلم ان من فضلاء المعاصرين من فصل فى المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا التمكن المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم
بالتحريم والبطلان فى الاول ومنع منهما فى الثانى وملخص ما ذكره فى توجيه مرامه هو ان ايجاب الشئ انما يقتضى بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب
التهيؤ له والتوسل اليه فيجب فعل ما يقتضى وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضى تركه فعله كترك الحركة المقتضى لتحقق السكون الواجب
وما يقتضى فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحق المضيق الى
صاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لان اباحته تقتضى عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قدر ارادة الواجب بعده فلو لم يكن
الضد الموجب لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضى رفع
التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهى عن دخول الجنب قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان فى جميع
افعال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب كما لو ترك اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن فى كل حال من احوالها ان يتركها ويتشاغل
بالواجب وليس فى فعل الصلوة ما يقتضى رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز الابطال له كالابطال
لغيره من الامور المقررة عليها فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس فى تركه مدخلية فى اداء الواجب ولا فائدة يترتب على تركه
مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل كلامه ومرجعه الى قضاء وجوب الشئ بوجوب ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن
فيحرم فعل الضد الرافع دون غير الرافع اقول وهذا التفصيل عندى محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط فى بقاء التكليف فيجب ابقاؤه و
المحافظة عليه لذلك فهذا فاسد قطعا لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق
فى بحث المقدمة ان الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدمته التى هى شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب
من حيث كونه شرطا لذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق فى معنى الحدوث وان اراد ان
التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه ففيه ان رفع التمكن ح يكون على حد سائر الاضداد الغير الرافعة للتمكن
ضرورة ان ترك الكل شرط فى التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام فى المقامين ويبطل الفرق المتوهم فى البين و
تحقيق المقام وتوضيحه ان الامر بالشئ يقتضى ايجابه لنفسه وايجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سبق ذكره فى الفصل
ولا خفاء فى ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه وهو يتوقف على ترك الاضداد المنافية له فيجبان للتوصل الى فعل الواجب لان ثم
المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شئ لشئ انما هو وجوبه مقيدا لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الاخر
وترتبه عليه ومرجعه الى مطلوبية المشروط بكونه بحيث يترتب عليه الاخر فحيث لا ياتى المكلف بالواجب النفسى لا يتصف شئ من مقدماته
التى اتى بها فى الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرط وقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بغيره
من الاحكام حتى التحريم لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضى عمله لا يقال اذا تشاغل المكلف ح بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف
بالواجب بالنسبة الى الزمن الذى ارتفع تمكنه عنه بفعل الضد اولا فان كان الاول لزم التكليف بالمحال وهو مح وان كان من قبل المكلف على
ما هو التحقيق وان كان الثانى خرج عن محل الفرض اذ الكلام فى صحة تعلق التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ
لا اشكال فى جواز تعلق الوجوب بشئ وبضده فى زمانين وذلك كما لو ترك سجدتى السهو على القول بفوريتهما وتشاغل بالفريضة مع
سعة وقتها فان انعقادها مانع يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما فى اثنائها
وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسافر الى الحج فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول
نختار القسم الثانى ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجرى الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد فعلى ما
يتوجه اليه الخطاب بهما على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب فى زمن يخل فعل الضد به والا كان اثر التكليف
بالواجب جاريا عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع
للتمكن الشرعى من الواجب بل المكلف فى اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة ووجوب اتمامها مبنية على تقدير عدم ورود
الواجب منه فى زمان يخل به فعلها فاذا بدا له العزم على الواجب فى زمان يخل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر
باتمامها فى الواقع فتبطل ولعمرى هذا ابطال احتى يطالب فيه بالحجة المجوزة له هذا واما الوجوه التى تمسك بها الفاضل المذكور فلا تنهض
باثبات دعويه من حرمة الضد الرافع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كونه
واجبا فلانه الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة الواجب وقد بينا فساده فى بحث المقدمة وعلى تقدير صحته فلا دلالة له على
مطلوبية المقدمة مطلقا وانما يقتضى مطلوبية المقدمة التى يتوصل بها الى ذى المقدمة بالفعل اذ يندفع به شبهة لزوم خروج الواجب

عن كونه واجبا واما الثانى وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضى مطلوبية ترك الضد مط وانما يقتضى مطلوبيتها على
تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة فى فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة فى ايجابها كك وهذا انما يشترك فيه جميع
المقدمات واما الثالث وهو النواهى المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن فى خصوص بعض الموارد فلظهور ان المفهوم منها ليس الا مطلوبية
تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شانه لا يكون تركه مطلوبا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز ان يتصف بغيره
من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها التحريم مط فانما يثبت بها ذلك فى خصوص الموارد التى ورد النهى فيها فلا يتسرى الى غيرها من الا مكنة
التى لم يرد فيها نهى ودعوى ان المفهوم من سياقها سريان الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد فى
ذلك فى حيز المنع كما لا يخفى فيبقى اطلاقات الاوامر وعموماتها سليمة عن المعارض ثم اقول فى كلامه انظار لا باس بالتنبيه عليها منها انه
قرر اولا ان ايجاب الشئ يقتضى ايجاب التهيؤ له والتوسل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع
وهذا غير سديد لانه ان اراد بالتهيؤ والتوسل ما هو الظ منه من الاتيان بمقدمات الشئ للتوسل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق
كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد التوسل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد اتيان ما يكون له
مدخل فى
تاثير فى التمكن من الواجب والاتيان به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما يتساوى فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع له لوضوح
يساوى فى
ان ترك كل منهما معتبر فى وجود الواجب وشرط له على ما عرفت مما حققناه سابقا حيث ابطلنا القول بانهما من باب المقارنات الاتفاقية
فيكون فى ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجبان ويحرم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالتهيؤ
والتوسل اتيان ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر
من تمثيله بالسبب وذكره لترك المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول فى بحث المقدمة ولا يعقل للتهيؤ
والتوسل معنى يتناول جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بنى على القول بعدم
توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا
مزيد عليه وكلامه نص فى عدم البناء عليه والا لم يحتج الى التطويل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس بصحيح بل ترك
الحركة عين السكون ان اخذا بالمعنى المصدرى وعينه او لازمه المنتزع عنه بالقياس الى ضده ان اخذا بالمعنى الحاصل من المصدر نعم يصح
جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للسكون لا باعتبار الثانى ولو بضرب من التوسع لكنه ح ليس من باب كون ترك شئ علة لشئ
بل من باب كون التاثير علة للاثر ومنها انه جعل محل الصلوة مما لا ينافى اداء الحق المضيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على
المسير كما هو المفروض فى كلامه فلا ريب ان الهوى الى السجود رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فيحرم على ما
التزمه به من حرمة الضد الرافع للتمكن منه فتبطل الصلوة لان حرمة الجزء لا تجامع مطلوبية الكل فان قلت التضيق عرفى وفوات التمكن
فى مثل هذا الزمان لا يخل به وانما يخل بالتضيق العقلى وخطاب الشرع لا ينزل عليه قلت هذا انما يتم فى التضيق المستفاد من الخطاب
اللفظى دون التضيق العقلى الناشى من قبل المكلف بتاخيره الواجب المضيق نظرا الى اصالة بقاء التعيين السابق فى حقه فان كل
تضيق عرفى بعد التاخير يرجع الى التضيق العقلى تفصيا من العصيان ولا بد من دليل على سقوطه ولولا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز
السفر المانع عن ايصال الحق لان السفر لا يتحقق فى الخارج الا على التدريج فلا يؤتى بجزء منه الا والاتيان بالجزء الذى بعده لا يخل
بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذى يليه فتدبر هذا ومما يتفرع على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها
عليها فجئ بها قبله او بدونه ما لم يستفد منه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فبدء بها قبل النافلة فان فعل الفريضة
او لا رافع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين افعال منى مع حكمهم بالاجزاء اذا
خالف الترتيب وربما يظهر من الفاضل المذكور مساعدته فى المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على هذا مذهب غريب واعلم
ان حكمنا بصحة الضد على ما اعطاه مجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد فى مقام تعين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة
على ما
حققناه
مبنى
الغير المكتوبة فى وقتها المضيق وفساد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيتقيد به اطلاق الامر وكذا يبتنى على ما اذا تجرد
الضد عن الموانع الخارجية ومنه ما لو اتى به للتشاغل عن الواجب او للتوصل به الى تركه فانه لا اشكال ح فى التحريم والفساد بناء على
قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد به محرم فهو محرم وعليك بامعان النظر فيما حققناه واوردناه فانه بمكان من الغموض والخفاء
تذنيب النهى عن الشئ عين الامر بضده العام اعنى الترك ان فسر النهى بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا ظاهر ولا يقتضى الامر بالكف
ولا بضده الخاص الا اذا توقف الترك عليه نعم من فسر النهى بطلب الكف يتعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليه ومنهم من اعتبر الضد
ومنهم من
فى
بمعنى احد الاضداد الوجودية التى يندرج فيها الكف واطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن وزعم الكعبى انه يقتضى الامر
بجميع اضداده الخاصة وقد مر الكلام فى بعض ذلك ويظهر الحال فى غيره بالمقايسة واعلم ان ما ذكرناه فى الاوامر الايجابية والنواهى التحريمية
جار فى الاوامر الندبية والنواهى التنزيهية ايض ويظهر الكلام فيهما ايض بالمقايسة ومنهم من زعم ان الامر الندبى لا يقتضى كراهة الضد

الحكم

الخاصة والا لكان جميع المباحات مكروهة لاستيعاب المندوبات المضادة لها تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية والغيرية تعتبر لامر او غيره ما يلزم من قاعدة الضدية رجحان تركها للتوصل به الى فعل المندوب وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة اي متصفة بالمرجوحية وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة ليس مجرد المرجوحية والا لكان تارك كل مندوب فاعلا للمكروه هو تركه ولا خفاء في فساده بل المرجوحية الموجبة لمنقصة دينية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين الترك المكروه وخلاف الاولى

فصل

فصل اذا تعلق الامر بشيئين او اشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان بعضهم بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي على البدلية لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكي في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او فعل معادله ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وجماعة وهذا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لنا ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب وليس في الكلام ما يكون معناه مفهوم احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لان كلا منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا بمعنى ان كل واحد واجب تعييني ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير المخالفة فيهما فيكون بذلك تاركا لعدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر باحدهما او واحدها لكن مجرد الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان والضاحك و غيرهما من المعاني الصادقة عليه مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه كذلك فلا ينافي وجوبه لما عرفت من ان الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا المفهوم اذ لا قائل بغيرهما بالفصل والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا يقال الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا لا بشرط كما في المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكرة مبهمة ه

والنكرة في

بالاعتبارين الا ان منشأ ابهامها على الاول اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال في الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير ح في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورته الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبايع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كما في النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعا وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب وهو المطلوب واما عن الثاني فبان المراد بالواجب المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او في نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما يعدان في الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما لمجرد الاضافة وهذا لا ينافي في الواجبات العينية لان التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في الواجب المخير يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا بهذه الحيثية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقرره في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا في الاصطلاح مع تعلق الوجوب باحاد وجوداتها من حيث الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمرا او اكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا او واجبا ليس بواجب تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة ولا عبرة

بالتصريح

بالتصريح باللفظ لتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دار بين امور يجزيه فان كل واحد منها مقدمة من حيث الخصوصية
يجب كل عقلا على التخيير فهذا الفرق يبتنى على ما اخترناه فى معنى الوجوب التخييري واما ان يجعل الفرق اعتباريا فان الوجوب ان قيس الى الكلى
التى لا بدل لها يسمى تعيينيا وان قيس الى وجوداتها البدلية يسمى تخييريا بعد الفرق الفاضل المعاصر بان الكلى فى المخير حصلى متنوع من الافراد تابع لها
فى الوجود كاحد الابدال بخلافه فى التعيينيات فانه متاصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى ثم الجواب انا نختار ان الواجب هو
الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن
محل النزاع بل يصح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب فى ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافى جواز الترك المطلق
مط فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك مط لكنه لا ينافى جواز الترك فى الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز
الترك الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره مط وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب الذى يشوبه
جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتسمية ما لا يشوبه الجواز المذكور وجوبا تعيينيا لمعنى
اياه نعم لنا ان نقول خصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضى تعيينه فى الجملة وذلك لما فيه من شوب جواز
الترك الى البواقى وليس معناه ان العتق واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار
تعيينه ليس الا نفسه ثم اقول من قال بان الواجب فى صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقه لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع
وجوده فى الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل فى ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبى والعضدى اتجه عليه اشكالان الاول انه لا يتم على القول
بعدم وجود الطبايع فى الخارج كما يراه الحاجبى حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود
الكلى الطبيعى فى الخارج مع انه قد اختار فى المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل فى ضمن الافراد فبين ما اختاره فى المقامين تدافع الثانى
ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد
الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالاخر كنفس القيد اذ قضية مباينة القيود مباينة التقييدات
المقتضية لمباينة المقيدات من حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من
انه ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاتضح مما حققنا ان صرف الوجوب فى الواجب المخير الى مفهوم احد الامور غير مجد فى
دفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا فى معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الامر
التخييري بالجميع اذا لم يكن منهيا عن الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولامتناع عدم الامتثال ح لو الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودى
يستدعى محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض لانتفاء المرجح لا يقال قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول
الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد عن الاخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم انه
لا يكون الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة ولزوم المدعى اخرى و
ذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر بل بعد حصوله
والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى وجوب تعيينى فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو واضح
الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه اخرون وهو الحق منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا
ينافى حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافى له عدم مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متشاركة فى كونها مطلوبة
على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية وان لم تكن مطلوبة حال الحصول فقد اتضح مما قررنا ان الواجب على
القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان ياتى بواجبات متعددة فى زمان او مكان
مخصوص فان نذره يبر بما لو اتى بالخصال فيه على الاول دون الثانى وفى مسئلة النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون
الثانى وفى مسئلة اجتماع الامر والنهى فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهى التعيينى باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فيبتنى جوازه و
عدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفى ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك او لم يعتد بها واعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما يقابل
الواجبات التعيينية المترتبة كالخصال حيث تترتب والطهارة المائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي والحق
ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هناك اصلا نعم هناك بدلية من حيث فائدة الثمرة المقصودة كوقوع التكفير فى الاول والاستباحة
فى الثانى ولعل لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه تتميم اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظ من المقابلة فى متفاهم العرف ارادة
الاقل بشرط لا اى بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد منهما واجبا على التخيير مط ومن هذا الباب
التخيير بين القصر والاتمام فى مواضعه بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاث فى
الركوع والسجود ونحوها مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح باصبع واحدة وبالثلث ونحوه مما يقع دفعيا ولا اشكال ح بلزوم تحصيل
الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر غير معقول

فى التخيير بين الاقل
الاكثر باقسامه

على القول

على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على مهية الاقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومعه لا يتوجه شئ من الاشكالات وهل
العبرة ح بمطلق الزيادة او بتمام القدر الزائد وجهان اظهرهما الثاني لان الظ من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الاخر فقط
لا عدم ما زاد عليه مط وحيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا فتعين
ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحدا في الخارج وجودا كالتخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما سنحققه من ان
تضاد الاحكام يمنع من اجتماع فردين منها في مورد واحد والظ ان الامر بالاكثر ح للافضلية او يتحدا زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل
المامور باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير او فقيرين اذا اطعمهما دفعة لما مر من وقوع كل منهما على وجه الوجوب فالوجه في
ان يكون الامر بالاكثر ح للقدر المشترك ان شاع صورة الاتحاد في الزمان وان ندر الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه
عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يقعا دفعة كالتخيير بين عتق عبد وعبد وامة اذا
اعتقهما معا او على التدريج كالتخيير بين نزح ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا اتى
بالاكثر فقد اتى بالاقل ايض على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح من غير مرجح لتساويهما
في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون
الاكثر احد الاحاد ومع انهما ان كانا واجبين تعيينيين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج عن محل الفرض وان كانا تخييريين فليس ح معادل
الاقل الا الاكثر لا من المفروض فيلزم التخيير بين الشئ ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان قضى
بسقوط التكليف كان قضاء الاخرية ايض تحصيلا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احد احاد الواجب المخير لان قضية ذلك سقوط
التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده وح فيتعين ان
يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للقدر المشترك او للندب لان المركب من الواجب والمندوب راجح يجوز تركه ولو لجواز
ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا
بد ح من التاويل في التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب ونفسه او بينه وبين المندوب هذا ما يساعد عليه النظر الصحيح وفي المقام
اقوال اخر منها ان التخيير بين الاقل والاكثر مط يقتضي وجوب كل واحد منها لظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مط لانهما مما
يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد
الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والاكمل واحد منها واجب لانه فرد من الواجب وانت اذا احطت خبرا بما بيناه
وقفت على ما فيه وفي سابقيه من الضعف والسقوط **فصل** ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت ما
عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك
ركعة من الوقت بناء على ان ما اتى به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع
ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية او اخذت الدعوى جزئية
فيصح في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها الجزء معين من الوقت كاول الزوال دائما متعذر وتحصيل
العلم او الظن به ولو مرة يمتنع عادي اللهم الا ان يتسامح في طريقه كان يكتفى فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع
فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فاحالوه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي بظاهرها تفيد
التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم
الزكوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقى المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان
نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم
اذا كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير
حصول الشرط اذ لم يعين للفعل وقتا غير الاخر وهذا واضح لنا على جوازه عقلا عدم ما يقتضي خلافه لما سنبين من بطلان ما تمسك
به الخصم وعدم ما يصلح له سواه وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل بمجرد ايقاعه فيه وجميع الاجزاء بالنسبة اليه على حد سواء
فتعيين الاول او الاخر خروج عن ظ اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت الى اخر قبل التضيق فيلزم
جواز ترك الواجب وانه ينافي الوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او اخره اذ لا قائل
بالواسطة ثم احتج من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخر لما ترتب ذمته باداء ما في الاول وانه بط بالاجماع فيتعين الاول لكنه اذا عصى
واتى به قبل خروج الوقت استحق العفو لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لانا نقول لو صح ذلك لكان المصلي في اخر
الوقت قاضيا وانه بط بالاجماع لانا نقول عدم جواز التاخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم واحتج من خصه باخر الوقت

لجزء الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه باطل بالاجماع فيتعين الاخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو وقع
على اصل الوقت قلنا قد ثبت الصحة والجواز هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بما مر من تقديم الزكوة واجيب
ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مطلقا والا لخرجت الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر كما مر
فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء ولما
ما يرى من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه
انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع
من حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا واحدا لا يصدق تركه الا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا بمعزل عن التحقيق كما ستشير اليه اذا
المتناجين انهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من التفاصيل مع ان كلا من المتناجين قد تمسك لابطال مذهب الاخر بما فيه غنية وكفاية
واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع يرجع الى واجبات تخييرية ثم منهم من جعل التخيير بحسب
اجزاء الزمان فذهب الى ان معنى صل لزوال الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فجعل
الفرق بينه وبين التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين اشخاص الفعل
كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق المتخالفة و
فيه بين الجزئيات المتخالفة بالشخص فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف تمنع
تعلقه باجزاء الوقت ما لم يوخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التخيير بين جزئيات الفعل وتحقيق الكلام في الفرق بطلب تمام زكه
في الواجب المخير وقد يفرق ايض بان الواجب في الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على زنة
بدليل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء ثم تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات على التعيين فيتحقق التخيير فيها
بهذا الاعتبار وهذا بظاهره انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وفساد ذلك
واضح مما يأتي تتميم زعم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وانه العزم
على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا فاجاه المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية
غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظ لانه اذا اتضح عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا
فرق بين مقارنة وقوع البدل لزمن المبدل منه وعدمها اذ لا يعقل للمقارنة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة
الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق وهو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجاة
المانع عذر اذا كان مع الاذن في التاخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايض بان الواجب قبل الوقت جايز الترك لا
الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايض لساوى نسبة الواجب الى الوقت وما قبله وضعفه ايض ظ لان الواجب
يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول القطع بان
فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان
قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية والجعلية بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد جهة البدلية
لا يعتبر في مثله وفيه ان ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال فيها
في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية عند المورد وان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع
بالخلاف غير مسموع عند الخصم وقد يعتذر بان البدل هنا تابع ومسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة لتحصيل الظن بالواجب الكفائي
فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب تخييرا ولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبا مخيرا بينه وبين
فعل الواجب اصطلاحا كما ستنبه عليه وكلام المستدل مبني على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك
واجب اخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الانفاق على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه لا
يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعته جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مساواة البدل للمبدل منه وهي منتفية
هنا لتعدد البدل دون المبدل منه وايض لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بفعله والا لزم لزوم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي
معنى البدلية وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق لا مط وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقوعه في كل جزء
من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه
في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل بدل كالمبدل فيلزم اذ كون سقوط
الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرده بدلا عن الواجب بل اما ان يجعل
العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع ادائه فيه بدلا عن ادائه في الوقت الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن

خصوصية

خصوصية الوقت الاول والاداء الفوري بدلية العزم مسامحة منه لظهور المراد وح يتعدد المبدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات من الموقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها و التحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب او فعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا اليه باللوم و الانكار وذلك اية التحريم وما ورد من انه من منن الله تع على هذه الامة ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يق لا ينافي تحريم النية لان نفي وقوع المؤاخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كما ان نفي التعذيب قبل البعثة بل وبما يظهر من فحوى الرواية ما يؤكد حكم العقل واما مجرد العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم لا يجري فيه وعلى تقدير القول به فلو رام الخصم ان يتمسك به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدائيا لا ترتيبيا ولهذا لا يق كل من الصوم والافطار واجب على التخيير بل الصوم واجب تعييني على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه وبايتهما التزم منه حكمه على التعيين وكذا المكلف مخير في الفرض السابق ولو على وجه التبعية بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداءه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق الوقت فاذا تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على ادائه لا انه مخير اولا بين الفعل والعزم عليه ومثله الكلام في تحصيل العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر فيما قررنا يظهر فساد ما يق من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد لحصول ذلك بكل منهما ووجه فساده بعد ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكونا تخييريين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية احد البدلين في مرتبة مطلوبية الاخر تنبيهان الاول اذا ظن المكلف بنفسه السلامة فاخر الواجب الموسع او الواجب الذي وقته العمر عن اول وقته ففاجأه الموت او مانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح قبح العقاب على تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي فيما وقته العمر دون الموسع ووافقه العضدي في ظ كلامه وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه واجبا وعدمه في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي بالجائز قال لا يق شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمح هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليليه فساد حكمه الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على العصيان في الاول لقضى به في الثاني ايض وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضاه في الاول ايض فالفرق تحكم منه مضافا الى ما يرد على ظاهر الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمح ولو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز ايض على ما لا يمكن العلم به و هو تكليف قطعا توجه عليه ان ذلك انما يوجب التكليف بالمح لو تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمح انما يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز التكليف بالمح ناقضه ما اجاب به عما اورده على تعليله الثاني هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح وجهه مما ذكرناه واما ما ذكره في غير الموقت فمما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فمتجه على مذهب الاشاعرة وربما يتجه بناء على اصول العدلية ايض كما اشرنا اليه في مبحث الفور وتنقيح المبحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واقعا ثم عند جهل المكلف بالشرط لا يخ اما ان يجعل له حكم في الظ من وجوب التعجيل مط فيعصي بالتاخير مط او جواز التاخير مط فلا يعصي به مط او لا يجعل له في الظ حكم فيناط حاله بالواقع فان صادف تركه عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان على الاطلاق ولا عدم عصيان على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيان على تقدير وقضيته جواز وقوع كل من المطلقين جواز وقوع كل من المقيدين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل ح عند ظن الفوات او خوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات واقعا دفعا للضرر المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها فلا يتم القول بنفي الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مط وذلك واضح ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص بالمقام بل تجري في غيره ايض كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز ان يكلف في الظ بترك ما يحتمل كونه حراما فيعصي بارتكاب البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع الرخصة في ارتكاب البعض كالذي لا يقطع فيه بارتكاب المحرم فلا يعصي به وان صادف المحرم وعدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما مر في الوجوب وان لا يجعل له في الظ حكم بل يحال حاله الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادف على حسب ما مر الثاني يتضيق الموسع بتضيق وقته او بتضيق زمن التمكن منه ويشاركه الغير الموقت في الثاني لكن في المقامين تفصيل يعرف من الفصل الاتي وطريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في وجه فلو

فلو خالف وانكشف الخلاف اثم باجترائه وبقي على الوقت ان بقي منه وذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لوقوعه بعد وقته المعين له في الشرع بحسب ظنه قال العضد ولا خلاف معه في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخول الوقت ثم انكشف له بقاء الوقت فانه يعصي و يبقى الفعل ما بقي الوقت اداء بالاتفاق وفيه نظر ظاهر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال العجز والقدرة تضيق عليه بحسب تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تضيق عليه قبله مقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي زمن الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في النية عند التاخير و في عدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر والاتمام المستندين الى حال السفر والحضور لم يتعين عليه احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعي فيه حال الفعل جريا على ظاهر الخطاب و ما يوهم من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من قصر او تمام وان انتقل الى حالة اخرى فضعيف **فصل** الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوه اثم كل واحد منهم واستحق الذم و العقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم واما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي والاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول اية النفر حيث دلت بظاهرها على وجوب النفر على خصوص طايفة غير معينة من الفرقة ولا مانع من حملها على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه في الواجب المخير وقد قلتم بجوازه وكذا الكلام في بقية الموارد واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين غير معقول بخلاف تكليف معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعا بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل يفعله المكلف وبه يمتاز عن الوجوب التعييني كذلك الوجوب هنا مشوب بجواز الترك الى بدل يفعله غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم يعتبر هنا ان يكون البدل واجبا على الاخر ايضا كذلك لئلا يرد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني لسقوطه باداء المتبرع وان قدر وجوبه عليه عينا بنذر وشبهه وذلك لان وجوبه على المديون وان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل المتبرع مثلا لكن لا يجب على المتبرع ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المديون مثلا بل مشروط بتمكنه ومنه عدم سبق المديون او غيره به ان كان النذر مطلقا ومعه ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعذر الجهل لا لكونه جايز الترك الى فعل غيره كما في ساير الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق باثنين فصاعدا على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به ومما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن في ذلك الا حيث قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين او اخبار الوكيل او ما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك من حيث افادته للظن بل من حيث التعبد الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والغرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض اذا حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على كل واحد واما لو تعلق بالمجموع فلا يتسرى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع ويتسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس رفع الطلب مطلقا بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب في الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى يكون رفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم يثبت المط والتسري يستدعي موضوعين و نحن لا نتصور هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او ترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد **فصل** لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري به يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي به يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا في ان المعنى المامور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التبادر مضافا الى ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر لا يزيد على طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصلح للمنع من الحمل على ظاهره الا ما يخيله الخصم وسنبين فساده احتجوا بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج

لما بينه

ما تبين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد وهو المطلوب والجواب منع
المقدمة الاولى فان التحقيق امكان الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبيانه موكول الى فنه واجاب الفاضل المعاصر بعد
التنزل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية
باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور طارية عليها مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد فنقول ح لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم
الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب بها ذلك المفهوم
الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما
يتفاهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا اخفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع
انما تتعلق بما يصح تعلقها به واقعا لا بما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف
بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في دفع الاستحالة
والقبح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك الا كطلب ابصار الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ابصاره مع انه قد تقرر في محله انه
ح نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ابصار للجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة و
بابصار اللون والشكل لا الجسم لا يقال ما ذكر انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما
تصدق عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة ومعه
يتم مقصود الخصم واعلم انه قد اشتهر في العبائر والالسنة ان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تنزل
على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فرديته وجزئيته بحسب العقل دون العرف حتى
انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء
صغار متخلفة من ذلك في ذلك النجس بناء على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد او علم ذلك في خصوص مورد كما في الدخان
المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه فانهما لا ينفكان عن اجزاء متصاغرة جدا من العين النجسة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك
مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا على حسب ما يتفاهمه اهل العرف وقس على ذلك الحال في نظائره
كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا انتهت
بامتناع شيء لم يعبأ بها المخالفة اهل العرف لها فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور بان ادلة
احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه
بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجر
فان قيل يمكن دفعه ايض بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق و
اريد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة من
حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما يراه الخصم
فلا اذ لا تحقق للطبيعة ح في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب
هو الفرد في الجملة فان عين كان تحكما وان اعتبر فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايض وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي
مردد وتوضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي هي وبهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على
كثيرين فهي كلي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايض جزئي لان الماهية ح ماخوذة
مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل شخص تقييد ترديدي لا تعييني و
ذلك لا يصيرها كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان
التقييد بكل شخص غير لازم على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل
لكون التقييد تعينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما في حكمها والمثنى والمجموع
جزئيات وليست بكليات كما سبق الى كثير من الافهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع افادتها
لمعنى البدلية ضرورة ان الكلي المقيد بكلي آخر كلي ثالث يتساوى نسبة صدقه الى جميع افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلي في افراده بطريق
البدلية لكن هذا البيان بظاهره كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه
ان يقال مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الآخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ومتعلقا للحكم او يقال ليس المراد
بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو جزئي قطعا فيرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق
فرد من الماهية لا على التعيين فالامر يعتبر الماهية التي تلاحظ حال افرادها ويامر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير وان افادة

وان قام في بعض الوجوه المتقدمة ككون التخيير في التعييني بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفها او كون التخيير في التخييري مصرحا
به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق آخر من حيث ان الطلب هناك في نفسه
غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هناك في ماهية
المط وفي الواجب المخير في ماهية الطلب ولو سلم تساويهما في المعنى وليس في عدم تحريرهم للنزاع الذي سبق في الواجب المخير فيهما ما ينافي ذلك
كما زعمه المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون الحاله الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم متفقون
على بعض تلك الاقوال فخصوا تحرير النزاع بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر اعني مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما تعلق به
الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه ونؤكده بيانا او توضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله
انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبايع باسرها كليات ولا يحصل من انضمام كلي الى كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى
طلب تحصيل الحاصل والممتنع وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة
كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاد الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب
الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة به ولا فرد له مشتركا
بين آحاد الوجود لانها متباينة الحقايق على ما حقق في محله فالآمر يجعل مفهوم الوجود او الايجاد آلة لملاحظة افراده الخارجية التي
هي مجهولة الكنه ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى آخر او جملة منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو
التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود
الخارجي فان فسر الامر بالثالث غير الطبيعة من حيث هي وغير الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل** اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم
الآمر بانتفاء شرطه فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متأخريهم من اجازه مع علم المأمور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم
الجواز ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الآمر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر كما هو
وقع عن صدره بارجاع ضميره اليه ماخوذا بهذا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند
امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الامكان
وبعد مع عدمه والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير
الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى
فلا سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي او اعتبر
النزاع بالنسبة الى الامر المشروط والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى ما سيأتي و
كذا يرجع اليه ما لو اريد بشرط الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء المأمور به بارجاع ضميره اليه وهو اقرب اليه لفظا فان
اراد المانعون ان علم الآمر بانتفاء شرط المأمور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة الى الشرط
الذي علم الآمر انتفاءه فالحكم على مذهب العدلية متجه والوجه فيه منع هو قبح التكليف بالمحال نعم يتأتى الحكم بجواز ذلك حيث يستند
انتفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المأمور به ايضا كما في الواجبات من ترك
المسير الى الحج الواجب مأمور بالحج وان ارتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل نقول لا يختص الحكم بصورة العلم
بانتفاء الشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى انه يأمر ولو على تقدير ان لا يوجد
الشرط المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب عليك
ان حمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به حججهم الآتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز
التكليف بالمحال وكثير منهم لا يقول به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا
بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجع الى القسم السابق وقريب من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف
انتفاء الشرط للمأمور او الى زمن الانتفاء بمعنى ان يكون المأمور في عهدة التكليف بالمأمور به حقيقة او الى احد الغايتين ويكون
البلوغ اليها مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى اثبات مثل هذا يرشد حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها لكن لا
يساعد عليه ظ ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرع الكلام في
ذلك على مذهب العدلية على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا ممن لا يرى المغايرة هنا الا
او التزم فيه بالاستلزام ومرجع الشرط ح الى شرط بقاء التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ انشاء الله وان ارادوا ان العلم
بانتفاء الشرط اي شرط التمكن من المأمور به او شرط معلوميته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على تقدير وجوده

الشرط

الشرط المعلوم عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منهما المنع حال تمكن الامر من استعلام الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير
جائز فمم لولا وجه في ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا وظ ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا
يلزم بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال الامر او بعدها او التعويل على دلالة
وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط مما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه مم اذ قد يترتب عليه فوائد كما سيأتي التنبيه عليها
ونسبة المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق اوضح فسادا اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام فيرجح عليه
واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى منه ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا
وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله تع ان كنتم جنبا فاطهروا وان ظنا ان يقيما حدود الله وان اردتم استبدال
زوج ولمن كان ذو عسرة الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط مط واما اذا انتفى بالنسبة الى البعض او في بعض
الاحوال فلا مانع هنا من ذكر الشرط لتشخيص المكلف او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات المذكورة واحتجاج الفاضل
المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالمح غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون
الشرط مفقودا للمكلف او لا كامر من يعلم الامر انه يسافر في اثناء النهار او لا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا
ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به واقعا لجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا دليل
على انحصار الكفارة في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي وفي الحاق شرط عدم النسخ بما مر وجه هذا كله اذا حمل الامر في عنوان النزاع
على الامر الحقيقي كما هو الظ واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز اقرب على ما يبتنى
عليه الاعتبار لا يبقى الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا تحقق له فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ
المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيتحد الوجهان الا انا نقول معنى كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط لتم
الامر لا ان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك مخل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر
مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما
هو ابراز صورة الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف والاختبار او شبهه وهذا مما لا حاجة
فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول لحجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لما عصى احد والتالي بط بالضرورة اما
الملازمة فلان كل ما لم يوجد فقد انتفى بعض علته التامة واقله ارادة المكلف فيمتنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك
خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط
التكليف والعصيان لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز توجيه خ
لما علم احد بانه مكلف والتالي بط بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم به لجواز
ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في نقض الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع زمنا زمنا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه
ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يبقى بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف
الظاهري فالملازمة مم اذ جواز عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت
الحكم الظاهري مجرد تجويز التمكن وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه مم ودعوى الضرورة
فيه مكابرة ويمكن ان يجاب ايض بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا او كانت شرائطه مبذولة و
كذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك لكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال ليس عليها الثالث انه بجبره خ
لو لم يجز لما علم ابرهيم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي بط اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال الفعل اعني عدم النسخ وامتناع
الخطا في علم الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى فداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي
لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل بمقدماته المختصة واما الفداء فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون
الفداء من جنس المفدي واعترض عليه بعض المعاصرين بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابرهيم في اسمعيل ويثنى بالفضل له ولما
ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما
يتحقق في الامر به كذلك يتحقق بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى بها في العادة الا له والرواية غير واضحة الدلالة على النقص
مع انها بظاهرها مطروحة لدلالتها على انحطاط رتبة الحسين عن رتبة اسمعيل وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يحمل
الباء للسببية لا للتعدية وكلاهما بعيد ثم قال واما تصديق الرويا فمعارض بقوله اني اذبحك ولا بد من التاويل فهو في الاول اولى انتهى
وتوضيحه ان الذي صدر منه لم يكن الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام لا تصديق الرؤيا

الرؤيا عبارة عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جعله صادقا لا من التصديق بمعنى الاذعان فاذن لابد
من التاويل اما في قوله اذ بحك بحمله على فعل مقدمات الذبح مما اتى بها في الخارج او بحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات ونظ
ولا ريب ان الثاني انسب بالاشفاق والامتحان وحديث الفدا لانه كان مامورا بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابت
افعل ما تؤمر فارتكابه اولى لابقاء الاولوية ممنوع اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص او النسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه
في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لانا نقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون مامورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبدل
لكن لما [illegible] ذلك على ابرهيم امتحانا له في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه فان الانبيا كما يكلفون بالاحكام الواقعية
كذلك قد يكلفون بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالفداء والمجيء به كاشفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم شيء من المحذورين
وعلى هذا البيان يساعد لفظ الفداء اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى عنه بسببه والعجب من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب
المذكور بما مر وجوابا آخر بظاهره التزام بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البداء الذي تقول به الشيعة قال والاولى
جعل ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول راجع الى تسليم كلام الخصم
على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه الذي اعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن لصالح في المامور به كذلك يحسن لمصالح في نفس
الامر كما في المقام فان المامور حيث لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان
استنكف استحق الخذلان والمهانة وكذلك قد يقصد به استخبار حال المامور او غيره من الانقياد وعدمه او غير ذلك والجواب
عنه في المعالم بانه لو سلم فالطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظ في مثله
ان يحمل الامر اما على الامر الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانه اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل
المنع ولو عند من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك وليس غرضه المنع من جواز
ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل كما تمسك به شارح التهذيب وهو
لا يقول به كما نص عليه في مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا
يناسب ايراده في المقام بهذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع فيه و
توجيهه ان المراد من الامر ح لا يكون نفس المامور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف انما هو فيما اذا كان
المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن مساق كلماته وضعفه ظ لان ارادة
نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر
اذ ليس مستعملا ح في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقصد [لا يوجبهم]
ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظ جدا **فصل** الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لم يبق معه الدلالة
على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا لاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير
العبادات وفي غير ما يحكم العقل بتحريمه ظاهرا عند عدم دليل على خلافه كالحد بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سوا كان الفعل المامور به
متصفا بغيرها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ اولا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما
قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة وظاهر
نسخ الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في موارده ايضا ثم خالف قوم فحكموا ببقاء
الجواز والظ انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر الاستدلال الآتي و
يمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يبعد من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان ذلك
والاستدلال الآتي وان وفي باثباته اخيرا الا انه مساق اولا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستصحاب لنا
ان الجواز بكلا نوعيه حكم شرعي يستدعي اثباته بدليل ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ
[وهو غير جائز] دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم ما يصلح له سوا ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه
كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن باعتبار زمان وبالمطابقة باعتبار زمان اخر فبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه
الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيان اوضح اما ان يكون المدلول
المراد من الامر ح الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل ينعدم
بانعدام الجزء فترتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب ان يكون المستعمل
فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير
صحته لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير انتفاؤها ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم عن بعض افراد العام لان مرجعه

اما الثانية

تمال لا يجتمعا في الوجود ولا فلا يلزم تعدد المراد لو الى رفع ما ثبت الدلالة بدون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة ولا المدلول واما ان الجواز
الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وسنبين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس احتج
القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لانه جزءه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه ولا مانع منه بحكم
الاصل والفرض الا ما تخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد
جزئيه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لا يقال جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له ولا نسلم بقاء الجنس بعد
انعدام الفصل لان الفصل علة لوجود حصة من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول ينتفي بانتفاء علته لانا نقول انما
يتوقف الجنس في الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل بخصوصه ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك تحقق جواز
الترك اذ لا مخرج عنهما وهو فصل الاباحة فيتقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان
الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولولاه لما صح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو
مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل بمعنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن ميزه عن
ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا بل وذهنا الا في مجرد الاعتبار وكان علة لتصييره نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا و
ذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال العلة يقتضي زوال المعلول مط بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد
بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل ولا حاجة الى اثباته واصالة عدم
لا يعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلا مثبتا وهو غير معتبر كما سيأتي بيانه في محله فان قيل كما يمكن نسخ الوجوب برفع احد جزئيه اعني
المنع من الترك كذلك يمكن برفع المجموع وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل جواز
الترك اليه قلنا لا ريب في ان النسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف تحصل الجنس
باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل عدم التقييد والارتباط لانه حادث فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع المعارض
التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر اخر غير الطرفين
وقد بينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض المعاصرين
بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق للاستصحاب ولا يقين به لان
الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ
بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاصلان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا و
على ما فيه من الاختلاف في مؤدى العبارتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا يشتبه امرها
في مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد
باليقين اليقين بالواقع فلا جدوى في نفيه اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظ فنفيه مم لان الاستصحاب يفيد ذلك على ما مر
تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا نعني بها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما
الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا ظاهر وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام
الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة
العالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود
القيد مقطوع به بالفرض فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع النفي عند التحقيق [illegible]
الى القيد دون مقيده اعني القيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه من اصالة عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا ايض كما عرفت
الا ان فساده ليس بذلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما
انهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يتحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلثة وهو ايض مبهم يحتاج
في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان بقاء الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذن مجرد عن رجحان
الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين لاحدهما
بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل او طلبه في احدهما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم
الاذن في الترك فيتوقف ثبوته على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه
للوجوب عندهم بدليل انهم قرروا في الدليل ان ماهية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان
الفعل وطلبه فيكون الاذن في الفعل المتحقق في الواجب مجردا عن القيد به فيتحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من
النسخ

النسخ اليه الاباحة لامحالة ولو بمعونة اصالة عدم حدوث رجحان او طلب في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف للمصرح به في غير موضع
من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فاقتصروا على بيان بعض اجزاء ماهية الوجوب
او ارادوا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وان ارادوا به ما يغايره حيث يذكرونه معه واما رجحان الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل او من
عوارضه ولوازمه فلا يتوجه به الاشكال الثاني ان اصحاب هذا القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من
الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيد اعني الرجحان والطلب وان كان اثبات تجريده عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن
في الفعل المجرد عنهما ايضا لزم تحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بناؤهم محل
بحث وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستصحاب وكيف كان فذلك مناقشة في جزء المدعى لا ابطال له من اصله فان قيل لا نسلم ان الوجوب
مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذانك المفهومان من لوازمه العارضة لمحله سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على
التدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاخبار التي دلت على
عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي لا تتناول لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على
عدم تعلقه بكليهما للاصل وظاهر انه لا علم بلحوق هذا التعلق باحدهما بعينه وان علم لحوق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة
بالجزء الاخر وح فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من
الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فممنوع سلمنا لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم وان استند في الوجود
اليه لجواز قيام ملزوم اخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بطرو حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين
الاجمالي ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخلا في مفهوم الوجوب او خارجا عنه فيدخل في عموم
الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم لما قررنا ثم الكلام هنا انما اذا كان النسخ بلفظ
الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا مهرب منها في هذا الاعتبار ليمكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق
به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل علة له بل لان الجنس
والفصل متحدان في الخارج ولا ينعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فزوال احدهما عين زوال الاخر فلا يمكن
استصحابه لا يقال هذا منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في
الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية
فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث تنتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا ينتزع
منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في المشتا
م عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان من يفسر المشتق بذات له المبدأ لا يلتزم بزوال نفس المحمول هناك بل قيده وهو خارج فان قلت
سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما مر من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجودها الوجود
الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب
بقاؤها ومتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء
لا بشرط وكذا الفرق بين الفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود
وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلت هذا البيان انما يتجه في انواع المركبة اعني الانواع الجوهرية
واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب واخواته
من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور وحجة من قال ببقاء الاستحباب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض
وقضية النسخ رفعه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه و
قضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب عنه ظ مما مر فلا نطيل باعادته ثم لا يذهب عليك
ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب
فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبارا للمصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقاؤهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب واعلم
ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه استدلالهم الى ان رفع بعض اجزاء الماهية هل ينافي بقاء البعض الاخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب وهو
لا بالنسخ بل يجري في نسخ ساير الاحكام وفي غير النسخ فينالي الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او الوجوب
نظرا الى تركبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البرائة او لا وان نسخ الحرمة هل يقتضي
الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب او لا وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب
او لا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البرائة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه

بعده وان استلزمه باعتبار عدم خلو واقعة عن احد الاحكام الخمسة ايضا اولا لكن ربما يبتني النزاع في بعض هذه الثمرات على مسئلة اخرى وهي ان رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس يصلح للحوق به اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية نحو صم الى الليل فان قضية كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه عند ارتفاعه ورفع المركب يتحقق برفع اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل اولا وربما يسري الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيده فبعد تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال قيده اولا كما لا يوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كالموقت اذا ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداء فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعل في وقت معين ولم يات به فيه فهل يجب عليه الاتيان به بعده اولا او التزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق شاة معينة فهل يتسرى الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعذره اولا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في مكان مرجوح فهل ينعقد مط لان عدم اعتبار خصوصية الخاص في النذر لعدم رجحانها او مرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام الراجح لما مر او ينعقد مقيدا لان النذر انما تعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحانه بجميع الجهات والاعتبارات واما عدم انعقاد النذر المذكور مط كما يظهر من الفاضل المعاصر فمما لا وجه له في الفرض الاول ويبتني في الفرض الثاني على ما سبق منه في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوحة مط وستقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى عبده او وكله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة المالكية اولا هذا والتحقيق ان الحاق غير النسخ بما مر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في لحوق الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى الاستصحاب به لانتفاء ما يقتضي بقائه وتجويز قيام قيد اخر مقامه مفيد مفاده مدفوع باصالة عدمه وهذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن تقوم بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضي بقائه من الامر وانتفاء المانع لنيابة فصل اخر منابه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استعماله مما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن خاص اخر لا العام المتحقق في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه واما مسئلة بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل او اختصاصه بصورة بقاء الرقية

فصل الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد اولا من بيان معنى القضاء ليتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله تع والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تع فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات في وقته او محله على البدلية سواء اتحدت الهيئة كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة اولا كقضاء المريض والغريق بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا ايضا اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها دون الظهر كما اذا اعتراه بعده ما يوجب سقوط التكليف بالظهر عنه كالجنون ان قيل به واما اذا تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء للجمعة بل للظهر لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى استدراك ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية اولا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة مثلا باحدى الدلالات حتى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالماهية المقيدة وزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر منه المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيلزم ان يكون الثاني ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما سواء ثم لا خفاء في ان الدليلين الاولين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يتجه عليهما اما اولا فمن ان للخصم ان يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فلما فات ايقاعه الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع تقصير فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما يتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لمن تاملها ان مفادها ليس متحدا الثاني ان البيان المذكور وان اقتضى ان لا يكونا سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعد عليها الا ترى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء لا يصدق عليه عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المامور به وليس داخلا فيه فلا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبالنقض بصورة التقديم فانه غير مجز اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغة اعتبار التقييد فينتفي عند انتفائه بالضرورة الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخير الاداء فكذلك فعل المامور به والجواب اما اولا

فبانه قياس وهو باطل عندنا واما ثانيا فبيان الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداؤه فيه اداء في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل ادي في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدلية عما فات وقته كما عرفت وقد يستدل من قبل الخصم برواية اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله والجواب بعد تسليم السند اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم منها الاتيان بالمامور به ما دامت الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا تدل الرواية على الامر به وكذا الوقت الموصولة بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على التكرار واما عن الثانية فبان الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور دون جزئه او ما بحكمه فتكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما بحكمه فلا اختصاص له بالواجب فيتعين حمل عدم سقوطه على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب غالبا ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكم السابق من مطلوبية مقيدا او في ضمن الكل او للكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاول فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل ومن هنا يتبين وجه التفريع على الظهور الذي ادعيناه او لا نعم للخصم ان يتفصى عن الاشكال الاول بعدم القول بالفصل فان من قال برجحان قضاء الواجب قال بوجوبه وعن الثاني بجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او بمنع سقوط اصل الحكم السابق وان سقط كيفيته ولو على حسب متفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل ايض بقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفيه ان الظ منها الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تع وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما على تفسير بعضهم له بانه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امره به فينوب فعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت لان ذلك قضية كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر على نعل المامور به انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مامورا به ولا كلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للاية عليه واعلم ان العضدي بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شئ واحد فينتفي احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج او يتحدان فيه واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء العرف واللغة على التدقيقات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه مع ان اهل اللغة والعرف قد يدركون بعض الدقائق الحكمية على وجه الاجمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج بعيدة عن التحقيق على ما بين في محله والخصم ان لا يلتزم بذلك ويقرر مبنى الخلاف بوجه آخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال فيبقى الوجوب فمبنى النزاع على بيان ان ايهما اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول انما هما مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب على التقدير الثاني المهية المطلقة ويكون ذكر الخاص لكونه محصلا لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار اجتماع وان اعتضد باصالة البراءة عن القضا لكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضا ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الا ... مع ان المتبادر من المقيد اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العضدي بيان منشا النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين وح فلا مدفع له عن الاعتراض المذكور واما الاصول المذكورة فلم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال بمجمل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضا من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر سيما على القول بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضا بالامر الاول وايض لا ريب في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما يتمايزان فيه او لا فيتوقف بقاء الجنس عند زوال فصله على وجود فصل اخر فكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله كذا الاصل عدم حصول فصل اخر فلا يلزم القول بالاقتضاء وفيه نظر اذ عدم اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا ينافي جواز الانفكاك الثابت بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه هنا مع ان النزاع هنا في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس ان تنظير

في الخارج

المطلوب

تكون

المطلوب

المقام بالجنس

المقام بالجنس والفصل غير مستقيم اذ الجنس لا تقوّم له بدون الفصل ولا تمايز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد اعني
الصوم ويوم الخميس فانهما شيئان متمايزان في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود العضد ابتناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج
لا على تمايز القيد والمقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبيّن الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة
قطعا فجاز ان يتمايزا بحسب الخارج ايض بخلاف المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب وصفي الاطلاق
والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم
التسلسل او عراء المقيد عن المطلق والملازمة كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهرة هذا اذا جعل التقييد وصفا للمقيد خارجا عنه و
اما اذا جعل جزء له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار وجود التقييد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا فيه وعدمه فيكون بسيطا
فيه وكذا الو اعتبر في المبنى ما هو اعم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره العضد والمعترض في مبنى النزاع على
تقدير صحته لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه على ما مر **فصل** اختلفوا في ان
الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى بالمامور على وجهه اولا ولا بد اولا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء
ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاط على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح العيدين ولا على طرده دخول فاسد مما مع
انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به افادة الامتثال واعترض بعض المعاصرين على من حدّه بالمعنى الاول
بانه يوهم خلاف المقصود اذ بظاهره يدل على ارادة اسقاط القضاء فقط فيكون الفعل الغير المجزي ما لا يسقط القضاء فقط وان اسقط
الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى هذا محصل كلامه وهو عند التامل مما لا محصل له وذا
ايض ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل بين
المقامين اقول بناء على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقطا عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز
الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا فيما حيث يتعذر فيه الاعادة كالصوم المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة
ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى
نفي الريب عنه جماعة وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي توجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر
الظاهري توجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الآخر ما لم يتحد المورد وسياتي
تحقيق الكلام فيه في اخر المبحث اذا تقرر هذا فنقول ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار
الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزم
مع ذلك هذا كلامه قوله ويلزم القضاء مع ذلك يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية فيكون مفاده الامر بالقضاء وان يكون عطفا على
مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او متعديا من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع
الاداء والظ انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا لفوائد فيه او بدلا عنه فيه على ما هو
المتبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه تصريح بان الامر بالقضاء
هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره نعم ظ كلامه هو الثاني كما نبّه له التفتازاني ويشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل
يقتضي الاجزاء اولا حيث جعلوا القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعويه على الوجه الاول
وعامته ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء وهو سهو اذ الاشكال في المقام انما نشا من حيث كون
الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع او العلاقة دون العقل كما يقتضيه
كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر
الواقعي اولا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه اولا والظ من اطلاق المثبتين في تادية
الدعوى اثبات الوجهين معا كما ان الظ من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مفاد ادلتهم يختلف فان منها ما يبتني على الاول ومنها
ما يبتني على الثاني كما سنشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايض فيثبت الاعادة
بنفس الامر والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحرر البحث فيها على
الوجهين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به يريد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا
قضاء ومن قال بانه لا يسقط يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا
في الجملة اولا الا انه هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا قضاء اولا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا
لرجوعه الى تسميته قضاء انتهى وقد عرفت مما حققنا ان هذا الكلام مما لا مساس له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم في اقتضائه الاجزاء

الاجزاء اى استلزامه لسقوط التعبد به قضا وعدمه كما يشهد به عناوينهم وحججهم لا فى عدم اقتضائه التعبد به قضا او اقتضائه ذلك
ولو فى الجملة كما ذكره على ان تنزيله لمقالة الخصم على دعوى الاقتضا فى الجملة لا مطلقا مع خلو كلامه عنه غير سديد لان الاقتضا ان كان
عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا بد ان يكون بوضع نوعى فيلزم اطراده ايضا حيث لا نقل ولا قول به هنا ثم توهم ان النزاع على الوجه
الذى حرره لا يتفرع على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضا هل يتبع الامر بالاداء او لا بل يجرى على كل من القولين وكذا لا يتفرع على
النزاع فى ان الامر هل يفيد المرة او التكرار اولا واكتفى فى بيان الاول بالاحالة الى الوضوح وعلل فى الثانى بان نفى المرة للغير انما هو
بالتنصيص واسقاط القضا على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على
القول بعدم الاجزاء من باب القضا والاعادة اقول من منع دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضا على تقدير الاخلال به يلزمه المنع من
ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هناك بين النفى والاثبات الكليين كما عرفت فلا يتاتى النزاع على القول
وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضا فى الجملة والا خرج عن كونه قائلا
بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعد فاه على ثبوت العلاقة لكن ينهدم على تقديره ما بنى عليه فى الاحتجاج على الخصم كما
سنذكره فانه لا يقتضى نفى جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك المسئلة لانه قول بالتكرار
لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى مناقشات اخر ترد على كلامه لا تكاد تخفى على المتامل واما على تحريرنا المحل
النزاع فعدم التفرع ظاهر لا سترة عليه واعلم انه ان فسرت الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل فى الوقت ثانيا للخلل فى الاول كما نص عليه بعضهم
كان بحكم القضا فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فسرت بمجرد اداء الفعل فى الوقت ثانيا فعلى ما حررنا لا يقبل النزاع اذا
عرفت هذا فالذى تمسك به الاكثرون امران الاول ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بالاتيان به
فاستدراكها بالقضا تحصيل الحاصل وربما يرجع ذلك الى دليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض اذ التقدير انه
اتى بالمامور به على وجهه ولم يفت منه شئ والاخر لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدراك المعتبر فى مفهوم القضا واعترض
النفاة اولا على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك بعض ما نقلناه من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع فيما الخروج عن عهدة
الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر اولا ولا خفاء فى ان المأتى به ثانيا لا يكون
نفس المأتى به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل الثانى انا لا نسلم ان القضا عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن
الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجاب بعض المتاخرين فى كلامه عن الوجه الاول بان الواجب فى الحقيقة انما هو نفس الطبيعة
دون خصوصيات الافراد ولا ريب فى ان الطبيعة التى وقعت اداء هى التى وقعت قضا فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضا
فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة فى الجملة قال الفاضل المعاصر فى دفعه و
هذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاتيان بجميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل
هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب لزوم تحصيل الحاصل هناك من حيث الاتيان بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث الاتيان
بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة فى الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير ظاهر وكانه لم يستوف كلامه كما يشعر قصور
عبارته عن نقل مرامه نعم يرد على المجيب انا لا نسلم ان الواجب فى الاداء والقضا شئ واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب فى
الاداء الطبيعة المقيدة بكونها فى الوقت وفى القضا الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فيتعدد كيف ولو كان الواجب تحصيل
الطبيعة فى الجملة لم يتحقق هناك صفة الاداء والقضا قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان المأتى به ثانيا وان كان غير المأتى به اولا
لكن المصلحة التى قصد تحصيلها به حاصلة بالمأتى به اولا فلزوم تحصيل الحاصل به كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه نعم
هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثانى من المقامين الذين حررناهما فى محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساقط لان الذى
قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعى لم ينكشف فساده وهو لم يحصل والذى حصل هو موافقة
الامر الظاهرى بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعى ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل ويمكن
الجواب عن الثانى بما مر من ان الظاهر من لفظ القضا ما ذكرناه وفى كلامه ما يؤيد ذلك واما تفسير القضا بالمعنى المذكور فبعيد
وعلى تقديره فالكلام معه مبنى على التقدير الاخر كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر فى الجواب الذى زيفناه من لزوم
تحصيل الحاصل وقد عرفت ما فيه الثانى انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالى باطل بالضرورة والاتفاق اما الملازمة
فلان التقدير جواز ان يأتى المامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان يأتى به قضا وكذا اذا فعل القضا وفيه نظر لان
اما م الملازمة ممنوعة اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضا واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا
ينافى العلم بسقوطه فى بعض الموارد شرعا ولو جعل التالى عدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء واقتصر فى ابطاله على الضرورة
او بين الملازمة بان الامتثال انما يتحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجويز الامر باستدراكها بعد الوقت

المستلزم
لفواتها اندفع الاول لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الاول بدليلين فلا يتعدد ان ويمكن دفع الثاني بان المراد عدم
العلم بالنظر الى ذلك الامر واستدل بعض المعاصرين بما مر سابقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة
ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضا وهو مبني على التحرير السابق وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط
قضا الحج باتمام فاسده لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاه بالمعنى الذي سبق ان القضا ليس
طالبا به بل للذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر اخر فهو مجز عن الامر الثاني لو وقع
على وجهه ولهذا لا يقضى فاسدا وغير مجز عن الامر الاول اذ لم يات به على وجهه ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة
الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف له الخلاف و
التالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مامور بالعمل على حسب ظنه واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب اولا بالمنع من انتفاء
التالي لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني واجب مستانف
وتسميته قضا مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون الثاني
قال التفتازاني في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد للامتثال فرض غير الاداء والقضا ولو سلم فيمكن ان يرد بذلك في كل قضا فلا
يوجد قضا حقيقة قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ لا مانع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا و
التحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف
انكشف عدم حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية
او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء
المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا
عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مامور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم الذي
هو طريق عقلي طرقا اخر فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين انه لم يات بما امر الشارع به
من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزم استدراكها ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون
اثما لتحقق العذر في حقه وببيان آخر هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا فعليته او بقاؤه بعدم العذر
المانع ومنه اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة
باحد الطرق الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق الامران
امتثلهما المكلف وعد ممتثلا لهما واحد الاولهما الى امر واحد وان تعددت الجهة كما في نظيره في المحرم والا امتثل الامر الذي اتى بالفعل
على وجهه وبقي في عهدة الاخر وما يتخيل من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب او خبر العدلين او العدل الواحد على القول به او غير
ذلك كون التكليف على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل
ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس بشيء بل المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة
الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات
كما يشهد به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فاذا لا داعي الى ارتكاب التاويل في غير ما قام عليه الدليل
نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الاكتفاء بغيره و
بالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند اختلاف المورد اذ حصول الامتثال بما امر من غير
اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيقيد به الاطلاق المقتضي لعدم
السقوط واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت او في الثوب النجس على تفصيل تقرر
في محله فلتعميمنا مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا لدلالة الدليل عليه وذهب الفاضل المعاصر على
ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه
واحتج عليه بالاصل وبان الظ من الامر الثاني اسقاط الامر الاول بشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل
انما يسقط بالبدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكروه وانى لك باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى
لا ان الامر مط يقتضي القضا او يفيد سقوطه فتصير المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب في ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم
سقوطه بفعل غيره وان كان مامورا به بامر اخر ودعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فسر المامور به بما يؤدي اليه طريق شرعي كان
مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك لا عرفا ولا لغة كما عرفت والتمسك باصالة
البراءة واصل العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة واصل بقاء

التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب التكليف الى ان الاستناد الى الاصول التي
انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم السقوط اما لو علم من ان ما امر به بالامر الظاهري بدل عما
امر به بالامر الواقعي فنقول ان لا شاهد عليه على انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة
بالطهارة الواقعية بل من حيث كونها هي في الاعتقاد بالنظر او اليقين لما هو من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها وانما يثبت بدليتها على
تقدير العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء وكالقعود وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فالدعوى متجه فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا و
لغة سقوط الامر بالمبدل منه مط نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من المبدل في تمام الوقت فسلم ذلك او ظن حيث يعتبر الظن و
اتى به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا البحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي
لا بيان حال البدل والمبدل اللذين هما فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية **فصل** اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء امر للمامور الثاني
بذلك الشيء اولا والحق ان مجرد الامر بالامر او ما بمعناه كالايجاب لا يقتضي الامر لغة الا اذا توقف صدوره وحقيقته من المامور على الامر
باتباعه فيقتضي بظاهره الامر به بواسطة امر المامور لئلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال فلو قال له اوجب عليه كذا
او افرض عليه كذا او قل امره بكذا فان كان المامور الثاني ممن يجب عليه طاعة المامور الاول ولو بنذر ونحوه او كان المامور الاول
في الفرض الاخير اعلى مرتبة من المامور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب لو قلنا به لم يقتض الامر المذكور امره
بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له اهلية امره والايجاب عليه والا افاد بظاهره الامر به بواسطة امر المامور كامره ويجوز ان يكون مفاده
ح ولو بالالتزام جعل سلطان ونحوه ولاية له على المامور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مامورا باتباعه
ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصبي بامره في موارده المقررة ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا او شرعا على تقدير مخالفته له دون
معاقبة الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظ منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر الثاني مبلغا لامتثاله
للتكليف وموسطا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المامور به مادة الامر
ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل له افعل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر بالطلاق هذا
القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر اما اذا قال امره عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب في انه يدل على
امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال امره من قبل نفسك او قل له افعل كذا من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان
المامور له اهلية الامر والا كان قضية ظاهر الامر في الاول اعطاؤه اهلية ذلك كما مر والظ ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع
واما ما احتج به النافون من قوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول القائل
مر عبدك بان يتجر وبين قوله للعبد لا تتجر فغير مناف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر ما لو ترامت الاوامر او امره بالامر به ندبا او ندب اليه
الامر به وجوبا او ندبا ومثله الاباحة والارشاد ودعى على الامر حال النهي والملفق منهما ولو مع غيرهما من فروع المسئلة قول القائل مر
عمروا ببيع عبدي فهل له ان يبيعه قبل امره اولا وكذا لو قال انه وكيلي عن بيعه **فصل** اذا تعاقب امران بمتماثلين فان كان هناك ما
يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين صل الركعتين وكقول المولى لعبده اسقني ماء اسقني ماء فان ظهور اللام في العهد وقرينة
المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام مفيد الارادة التاكيد ووحدة المطلوب والا حمل على
التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل واولى منه العطف بالفاء وثم اولم
يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في متفاهم العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل ح بين ما اذا اورد لكل منهما سببا
مغايرا للسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فاتفق المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا و
اطلق الاخر واتفق حصول السبب فيختار التاسيس في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق
فيهما على المقيد لكنه ضعيف على ما سيأتي تحقيقه في مقامه والى ذلك ينظر القول باصالة عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر له
سببا اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فينبغي في هاتين الصورتين على التاكيد كما ذلك يظهر بالتامل في محاورات العرف مضافا
في الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما قررنا ضعف القول بالمرة مط وضعف القول بالتكرار مطلقا **القول في النهي**
فصل لفظ النهي عرفا ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم الوصفين
والكراهة لعدم الالزام ومن ادخلها فيه اسقط من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني مدلول المصدر على ما سبق في حد الامر
فدخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج نحو اترك باعتبار الترك وان دخل
فيه باعتبار الفعل المقيد به على ما مر واما نحو كف واكفف عن الزنا فهو من باب الامر عند ناسوا اخذ الكف مط او مقيدا بالزنا
لصدق حده عليه دون حد النهي وما زعمه بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعتبار كون الكف الذي لاحظه حال الزنا فضعيف اذ ليس الكف
موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره معنى حرفي والكف الملحوظ فيها معنى اسمي ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهيا العدم

وندبية

صدق

صدق حده عليه نعم يصدق النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه من طلب الترك والاكراه فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك ابدل
لفظه في الحد بالكف وانما تركنا قيد الاستعلاء وان اعتبره بعضهم لما مر بيانه في معنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك هو
الظ من موارد استعماله فاطلاق المنهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر ويساعد عليه الاية الاتية وخالف في ذلك بعض فجعلوه حقيقة
في المكروه ايض ويعرف الكلام فيه بمقايسته الى ما مر في بحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه
عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا المعنى كاختلافهم في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في الكراهة
وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظ في عدم الرضا بالفعل
فيفيد التحريم والحظر والمستند على ذلك التبادر كما مر في بحث الامر ولك تمشية بقية الادلة السابقة هنا ايض احتج الاكثرون بالتبادر
فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم لفعله ما نهى عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة و
شرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها
حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بانا لا نتحاشى عن دلالة النواهي
المجردة على التحريم وانما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا فان الامر
للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا يق هذا وارد في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيه تع ولا نواهي الائمة والمقصود
اثبات الدلالة في الجميع او نقول لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل بل الاعم منها ومن كراهته اذ معناه وجوب العمل بمقتضى النهي
ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايض بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود يتم في الباقي
بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تع بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان
المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يسمى انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة نظر
وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا لطلب الترك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في
الحظر فاثبات استعمالها في الحظر بتناوله لها دور وان كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من تخصيص
الموصولة او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه ارجح الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج
اكثر الافراد على الظ اما مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر او مساو له وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في
التمسك بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصادرة عن العالي نهيا وهذا ايضا بالرجوع
الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما تقتضي مجرد الاستعمال او الاطلاق و
هو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى ما مر في مبحث الامر ثم من القائلين بانها
للتحريم من توقف في دلالتها عليه اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في عرفهم في الكراهة حتى صارت فيها
من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب **فصل** الحق ان المطلوب
بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التسبب لعدمه ونفيه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لنا وجوه الاول ان النهي حقيقة
في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما يستدعي صرفه عن معناه الحقيقي الا ما تخيله
الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين فساده فتعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على
الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه ولعصى بالترك اذا تجرد عن الكف لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل من اللازمين يقضي
بفساد الملزوم لا يق مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذور وان لانا نقول هذا التقييد مما لا
يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه له ولتكابه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي ولا اختصاص له بحال
الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق الا به
وانه بط قطعا وما يق في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه
فغير جيد اذ العقاب لا يترتب عقلا وعادة الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون الاثار التي قصد ترتبها على الفعل المطلوب
اذا لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يستحق عقاب على معصية والتالي بط بيان الملازمة ان ما يستحق
عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليه اما انه لا يصلح لترتبه على ترك الواجب فلان الترك بنفسه غير
مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصح ترتب العقاب عليه يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما
الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فظ
واما بتركه فلما مر واما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وقد مر
فساده في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر فساده في الوجه الاول واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة والاتفاق
ولعل

ولعل الخصم يتعسف فيكتفي في ترتب الذم والعقاب على فعل متعلق التكليف بضده وهو كما ترى او يلتزم بان كلا من مهية الوجوب و
الحرمة مركبة من مطلوبية شئ ومبغوضية شئ فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من
مبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض ويشكل هذا البيان
بان المطلوبية والمبغوضية صفتان متقابلتان كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحديهما وجب بحكم التقابل ان يتصف الاخر
بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية
وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضية الفعل واما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجب اتصافه بالوصف المقابل
الخامس ما اورد في المعالم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال الاكثر وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن
المدح على مجرد الترك هذا كلامه ولو قال تارك المنهي عنه لاجل النهي يعد ممتثلا بالترك ويمدح عليه تم وسلم عن الاشكال ولك ان
تجعل هذا دليلا سادسا احتج الخصم بان الترك عدم فلا يؤثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيتعين
الحمل على الكف اذ لا يخرج عنهما اتفاقا وهو المطلوب والدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا
للقدرة وانه سابق على القدرة وتأثير المتأخر في المتقدم غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا متجددا يستند اليها
لا يقال العدم قد يكون مسبوقا بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متأخر عن القدرة متجدد بعدها فينتقض كلية الدعوى في
الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام زيد في وقت خاص مستمر من الازل
او نقول اذا ثبت المقصود في الاعدام الازلية ثبت في غيرها لعدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل هو جملة النسب
لو نمنع من عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى
طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان العدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة و
قد تحقق في محله ان اثرية كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للموجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من
الوجود الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن
فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي
وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فقط وهذا مقدور وله لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه
قادرا وتوضيحه ان القادر المختار اذا علم ببعض مقدوراته الفعلية فلا بد له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده و
ليس له حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرها اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى
القدرة توقفه على عدم تعلقها برفعه عند حصول شرائطها وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعا كما يكفي
في صحة التكليف بمسبب مجرد القدرة على سببه المعتد لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فمم لان
الفعل ممكن والممكنات في حد ذواتها عرية عن وصفي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى عدم تأثير القدرة
فيه مطلقا ممنوعة لان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر
القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا
يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له
فيكون معدوما ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان تم لزم
عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول فيما
اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبقت لا جدوى لها ههنا الظهور انه لا يفهم من النهي طلب
استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما يتم
دعوى ازلية الزمانية ان اعتبرت الخصوصية قيدا للمعدوم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس
العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها
طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع
القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك إلى النهي
ولو لغير الامتثال والتالي بط اما الملازمة فلاتيانه بالمطلوب واما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضاف الى
ما ذكر في التالي حصول الامرين على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطاء لان التكليف بانواعه لا يتعلق
بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نسلم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا كان الداعي اليه

[Margin note: [illegible]]

موافقة

موافقة الطلب اما الواقي به بدونه وذلك فان كان المقصود مجرد حصوله سقط عنه التكليف بحسب ما اتى به من غير مخالفة وكذا ما اتى به
عين المط وان كان المقصود حصوله على وجه الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله على حذو ما مر في الامر ومن هنا يتبين ضعف ما مر
ذكره في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء عين الامر بضده العام اعني الكف ان
سمي طلب الكف امرا بمعنى انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام على القول الاخر وهذا ظاهر للفاضل المعاصر اشكالان
احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مر من الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده او لا وفيه نظر لان الكلام
هنا في تعيين المط بالنهي مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبارات والبحث هناك انما هو عما يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن
تعيين المطلوب به هذا اذا ارادوا بالضد الضد العام اعني مجرد الترك او الكف واما اذا ارادوا به مطلق الضد او الضد الخاص كما
يظهر من الزامهم القائلين بالاقتضاء بوجوب المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق بين النزاعين واضح الثاني انه على القول بكون
المط بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايض على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزمه الدور وهذا الغلط وقع من
من يجعل المط بالنهي الكف يفسر الامر بطلب فعل غير كف فلا يلزمه القول بالاقتضاء المذكور في طلب الكف ولو سلم التعميم فوجه لزوم الدور
غير ظاهر لانه ان اراد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغايته ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر
بالكف وهذا لا يكون دورا لجواز ان يكون الاقتضاء على وجه العينية او التلازم والتحقيق انه لا مغايرة بينهما الا في مجرد التعبير
واطلاق الاقتضاء تسامح وان اراد به ارادته فالكف عن الفعل كف عنها فغايته ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كونه
كفا عن ارادته ايض ولا دور فيه وان اراد به الكف عن الكف فالازم منه على تقدير صحته التسلسل دون الدور نعم يلزم الدور او
التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد والنهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد كما ذهب اليه بعضهم
فلاستحالة جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دور او جزئية مثله له ان جعلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل
وكذا ان قلنا بان كلا منهما يستلزم الاخر استلزام السبب لمسببه كما يظهر ممن انيت ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع
التغاير التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يفسر النهي بطلب الكف او طلب الترك وان كان القائل بها قد فسره بطلب الكف فتدبر
فصل اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفاها اخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين
الدوام والتكرار لان الاول اوفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما ناسب القول الاول
ايض ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مط حتى العدمية منها والتزمنا باستنادها الى المكلف والظ من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا
للتكرار بالخصوص فيدل عليه مع قطع النظر عما سواه حتى عن اطلاقه والظ من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة
الاطلاق ما لم يقم قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده
بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فمقتضاه الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق
والتقييد كان لطلب نفي الماهية مجردا عن الدوام وعدمه وان اعتبر مط كان لطلب نفي الماهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه
الاول ومقالة المثبتين على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى قلنا اذن في المقام دعويان لنا على اولهما وجوه
احدها التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك الماهية مجردا عن الوصفين وقد سبق ان
التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي به يدل على الطبيعة لا بشرط
وجزء صوري وهو اداة النفي والهيئة به يدل على طلب الترك او النسبة ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون
للقدر المشترك بينهما وهو المط الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين
غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليهما فقضية ما اسلفناه من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم
ان يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك اذ ليس له مورد ظاهر يمكن الزامه به الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم
ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصلي ايام حيضك وللجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب
الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا احصر له حقيقة لا غير ودعوى ان المقيد وضعا اخر مدفوع باصالة عدم الاشتراك ولنا على الثانية
ايض وجوه الاول التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك ظ عند الرجوع الى المحاورات
الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على الدوام من غير نكير وذلك اجماع
منهم على ظهوره في الاستمرار الثالث قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها الماهية المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي
حيث ان معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار ولا يبعد تعميم عموم النكرة المنفية متناول
الافراد دون الازمان الا ترى ان قول القائل كل من دخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض
الافراد صح من غير حاجة الى تقدير ومط بالنسبة الى الازمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقدير لفظ كل زمان شبهة

ومشبهه ولوكان له عموم بالنسبة البهايم لصح ذلك من غير تقدير لانا نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا من حيث شموله
لجميع الافراد المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون المنفي الماهية المطلقة بل المقيدة بزمان
دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من الزمان
لا يكون الا موجودا فيه فلا ينفك عموم الافراد حقيقة عن عموم الازمان واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المثال المذكور من
غير تاويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله للافراد المتحققة فيها وانما يتم ما ذكر اذا لم يصح استثناء
بعض الافراد المقيدة ببعض تلك الازمان وهو ممنوع وبما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لافراد زمان واحد و
شموله للافراد الحاصلة في جميع الازمنة حيث قطع بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليها مع انهما على ما عرفت من باب
واحد وان شئت مزيد بيان المقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للماهية بحسب الاعتبار حالات ثلث لانها اما ان تعتبر مقيدة او لا
والثاني هي الماهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شيء او عدمه فالاول هو الماهية بشرط شيء والثاني هو الماهية بشرط لا
فتقسيم الماهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو الماهية المعتبرة مجردة عن تلك الاعتبارات
ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها لجوازه بالنسبة الى مرتبة الذات لان مرجعه الى سلب اقتضائها
لهما لا الى اقتضائها لسلبهما عنها وح فتتغاير الاقسام في الاعتبار وتتقابل لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الاقسام بالنسبة الى
الواقع من الذهن والخارج ثم الماهية الممكنة الماخوذة بشرط شيء بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه امكان لحوق الشرط لها
وعدمه وهذا واضح والماهية الماخوذة بشرط لا بالاعتبارين ان اعتبرت بالقياس الى شيء معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا في
الجملة كالانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا اقل من تقييدها بالوجود ولوازمه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط عراها
عن جميع ما يغايرها من اللواحق حتى من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها ح اعتباري لا حقيقي والماهية
لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم وان اخذت بالاعتبار
الثاني امتنع وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق الماهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول هي
ماهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذا تبين عندك ما حققناه ان للماهية بالنظر الى الاعتبار والتصور كما
هو المعتبر حال الوضع حالات ثلث وبالنظر الى الوجود والواقع كما هو المعتبر حال الاستعمال حالتين لاستحالة وجودها بالحالة الثانية
ظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فانه ان لوحظ نفي الماهية وجرد النظر عما لها من التقييد بشيء وعدمه كما لاحظه الواضع لها حين الوضع
لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه له ولخلافه لان نفي الماهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للماهية المطلقة
والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالماهية الملحوظة على ما تقرر عليه في اللحاظ واقعا ولا يدور مدار الاعتبار وهي بهذا الاعتبار
غير منفكة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما لها من التقييد بعدم شيء معها وهو اعتبار اطلاقها دل على
عموم النفي اذ لا يصدق رفع الماهية الغير المقيدة مع وجود مقيد من مقيداتها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة
النهي عند الاطلاق تدل على طلب نفي الماهية في الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر
المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي الماهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها في جميع افرادهما كما لا يصدق
قولنا ما ضرب زيد الا بانتفاء جميع افراد الضرب منه في جميع افراد الزمن الماضي للبيان الذي سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام
عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالنهي المطلق ان لم
يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والتالي باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل ورده بعد ما
عده وجها وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي وقت اتفق كما مر نظيره في الامر فلا يثبت
الدوام ثم بنى على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا لان يكون مطلوبا
للعقلاء ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان يترك الزنا في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا وغيره
الترك بالنهي ح الا ان يقصد به الامتثال فيترتب عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فائدة نعم يتجه على الملازمة امران الاول
ان المطلوب بالنهي قد يكون الترك على وجه الامتثال وهو غير لازم الحصول على تقدير عدم النهي ح ويمكن دفعه بان الكلام في النهي
المطلق وهو ظ في طلب الترك المطلق على حذو ما مر تحقيقه في مبحث الامر الثاني ان الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه
واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة ويمكن
دفعه بانه لا محيص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وربما امكن منع بطلان التالي
بالتزام القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستندا للمثبتين لانه لا يقتضي دلالة النهي

بالوضع

بالوضع ولهذا تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم احتج الاولون بان من الاول التبادر والتكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهى عنه مولاه
مطلقا بعد تركه مدة يتمكن من ايقاعه فيها الثاني ان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال
كل فرد فيه واجيب عن الاول بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق ان يقال ان كانت دعوى التبادر بالنسبة الى النهي المطلق فمسلم لكن لا
يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى النهي مجردا عن ملاحظة الاطلاق فممنوع ولا شاهد في المثال المذكور عليها والجواب عن الثاني
ان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين الدوام وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الا بضميمة
اطلاق او تقييد احتج الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث ان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا
دوام والجواب منع الملازمة لان مقصود الخصم كونه حقيقة في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة
او دليل وثانيا بان النهي قد ورد تارة للتكرار كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى واخرى بخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون
للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او المجاز المخالفان للاصل واجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد للقرينة و
لولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احد الخصوصيتين
فلا ترجيح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت مما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان
بملاحظة امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين كما مر واما في اصل الحجة
فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب تساويهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل
كما نبهنا عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك ورد بان
التجوز جائز والتاكيد واقع فالقيد على الاول تاكيد وعلى الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظ مما مر والحق ان الحجة متجهة الا انها لا
دلالة لها على نفي الدوام عند الاطلاق تذنيب كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه
للفور كما يقتضيه حجته والا لجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة وان علم به اذ لا دليل على التوقيت وذلك ينافي
وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام والتكرار فله ان يقول به لا به على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان
لا يقول به كما نقل عن العلامة في التهذيب ووجهه ظ واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور
فكانه سهو من القلم والصواب لا يلزمه القول بالفور وهذا واضح **فصل** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا بد
قبل الخوض في المسئلة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة
كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه له تعالى وللصنم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل
مورد النهي تعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالتشخص وح فان اتحدت
الجهتان اعني الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا وانحصرت افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفاقا او تعلقا بجزئي
ابتداء او ما جرى مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال وربما منعه
بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه يقتضي
عدم الجواز وقد يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال بعين ان
ارادة الترك المستفادة من النهي يستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر ضرورة ان كراهية الشيء
ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا
للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من توارد الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة
والكراهة فيه هذا اذا لم يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والا فقد اجازه من اجاز التكليف بالمحال ان جعله من بابه و
الكلام فيه في البحث الاتي وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير
فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلاق الامر والنهي في العنوان ينصرف الى النفسيين العينيين التعيينيين وسنشير
في اثناء البحث الى ما هو التحقيق في البواقي ويعتبر في اجتماعهما وحدة زمنهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشيء واحد عندنا وان
اتحد زمن وقوعه سواء تعددت جهتهما او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده
وسيأتي تحقيقه في البحث الاتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او بمقيد لانه الظاهر من اطلاقه وليلزم من
اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء
كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير المخالفة
في النهي جائز خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا الا المتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي الغيري
تركه المتوصل به الى الغير كما بينا في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك ان
على المنع

على المنع من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد غير متجه عليه فان قضية مطلوبية الترك المتوصل به
الى فعل الواجب ورجحانه مبغوضية ترك هذا الترك ومرجوحيته دون الفعل وقضية مطلوبيته على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه
مبغوضية ترك الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به فتختلف المورد وقد مر توضيح ذلك في مسئلة الضد وكان
عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا في القسم الاخير كون الامر والنهي على وجه
التخيير او الترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين والاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر مع النهي بمعنى طلب
الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الترك الخاص واما اذا كان النهي عن الفعل مط والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعزم على مخالفة
النهي فهذا مما يمتنع اجتماعا من القائلين بامتناع التكليف بالايطاق مط فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصا وجهة فيلحق بالنوع
الاول وقد مر التنبيه على ذلك في بعض المباحث السابقة ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة
والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كما لو امره بالحركة ونهاه عن التداني الى موضع مخصوص فتحرك اليه فان الحركة
والتداني طبيعتان متخالفتان قد اوجدهما في فرد واحد الاولى منهما اعم وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا
بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل اللاحق حيث يختص في القسم الثاني وقد سبقه الى ذلك غيره وانت خبير بان قضية الادلة الآتية
في المقام واطلاق عناوين كثير منهم عدم الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول المعروف بين
اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخري المتاخرين فاجازوا ذلك تبعا لجمهور
المخالفين والحق عندي ما ذهب اليه الاولون من استحالة الاجتماع وهو عندي من باب التكليف المحال بل المحال كالاجتماع مع اتحاد الجهة وسيظهر
وجهه من بياننا الآتي فيبعد وجهة الامتناع ولا ينبني على القول باستحالة التكليف بالمحال كما يظهر من بعض المانعين من كونه من باب التكليف
بالمحال لنا امران الاول ان الطلب مما يمتنع تعلقه بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك ظ بشهادة العقل والعرف ضرورة
ان الامر والنهي مشتركان في هذا القدر اعني طلب الماهية فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية في احدهما من حيث الوجود وفي الاخر من حيث
العدم وايض الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من المكلف وايض لا تاثير للقدرة الا في الوجود والعدم فلا يصح التكليف الا بهما
لقبح التكليف بغير المقدور فظهر ان المط لا يكون الا وجود الماهية او عدمها وحيث ان المط في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم
مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان في الخارج بان وجدتا بوجود واحد
كالصلوة في المكان المغصوب المتحدة مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الوجود الذي هو واحد شخصي
على ما تقرر في محله وهو بط ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية وصفان متضادان يستدعيان متعلقين متغايرين مع ان الرخصة في
فعل المنهي عنه على الاطلاق مما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الامر به وكذا الرخصة في ترك المامور به على الاطلاق مما ينافي قضية
الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
ما تواردا عليه الوصفان حقيقة انما هو المقيد على ما قررنا امر وحداني اذ لا يخرج عن وحدته بتعدد القيود المنضمة اليه فان قيل
يجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا فلا يلزم
وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى في ذلك بعد الاغماض عما فيه لان الطبيعتين متحدتان ان اخذتا باعتبار
كونهما مقيدتين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جردناهما عن ذلك الاعتبار خرجتا عن كونهما متعلقتين
فلا ينفع التغاير فيه لا يقال لا نم ان المتعلق فيهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث
كونه منشا لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشا لتحصيل الطبيعة المنهي عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلا نم ان الضرورة
تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نم ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعقلها وحصولها في الاذهان والا
لانقلبت خارجا على ما تبين في محله والطلب انما يتعلق بامر معقول بل المط هو الوجود بالمعنى العام المصدري الذي هو عرضي لافراد
الخارجية ومنتزع منها وح فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا
المعنى من وجود احد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا غير نفس انتزاعه من وجود الاخرى كذلك كالغصب اذ لا بد
في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغاير
ما تواردا عليه ضرورة ان ذات المضاف لا تتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود العيني الذي
به تحقق الحقيقة في الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه ولا ينافيه
امتناع تحققه في العقل لان الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجه منه فيصح تعلق الطلب به
باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوبا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كساير المفاهيم بل من حيث كونه
آلة لملاحظة افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان هذا

الدليل

الدليل يبتنى على اصلين احدهما ان لاتمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية فى الخارج كما هو المعروف واما لو قلنا بالتمايز لم يتجدد
المتعلق فلا يتم الدليل الثانى ان للوجود حقيقة عينية خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتبارى كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض
محققى المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له فى الخارج اصلا
كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايض لكن الاصل الاول مما لا يرتاب فيه اكثر المخالفين فى المسئلة ان لم يكن كلهم وانما النازع فيه شاذ
ومع ذلك فهو من الامور الجلية التى اقيم عليها البرهان فى محله واما الثانى فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد
عليه اكثر المخالفين فى المسئلة ان لم يكن كلهم فينتفى الاستدلال على تقدير ثبوته ولكنا ان نقرر الدليل بوجه لا يبتنى على هذا الاصل فنقول
لا ريب فى ان الطلب لا يتعلق بالمهية من حيث هى ولا من حيث كونها فى الذهن بل من حيث كونها فى الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما
هو موجود فى الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ المهية الخارجية من
حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما نقول فى الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجى من حيث انه
وجود خارجى ويجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب ان الماهيتين متحدتان فى هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه فى الاصل السابق فعلى
تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالشخص وقد مر فساده ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل على الوجه الاول باعتبار الايجاد
ايض فان معنى الامر طلب الايجاد الخارجى والنهى طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية فى الايجاد وهو
واحد شخصى ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد وكذا يمكن اجرائه على الوجه الثانى باعتبار الجعل ايض فان المهيتين مجعولتان بجعل واحد
واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتبارى لان الوجود ان قيس الى الفاعل واخذ من حيث صدوره منه كان ايجادا ومبدء لوصف
الموجدية له وان قيس الى الطبيعة كان وجودا ومبدء لوصف الموجودية لها فهما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك لما تقرر
فى محله من ان التاثير عين الاثر فى الحقيقة وان غايره فى الاعتبار دفعا للتسلسل واعلم ايض ان فى الامر امورا ثلثة ولو بالاعتبار
يصح نسبته الى كل واحد منها وهى الايجاد والوجود والمهية فيصح القول بان المامور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة و
الطلب وانه الوجود بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه المهية بناء على حمله على تمام مدلول الهيئة عند التنبيه اعنى ارادة الايجاد
وطلبه ولا خفاء فى ان لفظ الامر حقيقة فى المعنى الاخير خاصة بدليل انه قسيم للنهى بخلاف الطلب وطلب الجعل وليعلم ان قولنا هنا
وفيما سيأتى من ان الامر والنهى انما يتعلقان بالطبايع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو محط انظار القوم فى المقام من الامر والنهى المتعلقين
بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان بافعال القلب ايض كالعقايد والنيات فيكون متعلقهما الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف
الكلام فى ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية الثانى ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا
فى المامور به والنهى يستتبع قبحا فى المنهى عنه فمتى اجتمعت الجهتان فى شئ فاما ان يتكافا فيرجع حكمه الى الاباحة او يترجح احديهما
على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان واختلافه فالفرد الذى وجدت فيه الطبيعتان متحد معهما
فى الخارج وقد جاز الجهتين على ما هو قضية الامر والنهى وح فاما ان يتكافا او يترجح احديهما على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع
والذى يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انهما امران يثبتان
فى العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور مهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او الصدق
النافع او غير ذلك من العبادات الراجحة شرعا او عقلا واوجد حقايقها فى ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا للفعل الحسن ولم يستحق به
عند العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطبايع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا
وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة
فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية والعقل انما يحكم عليها بهذين الوصفين باعتبار الخارج فثبوتهما
للافعال من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان والفصلية للناطق فان لحوقهما
بحسب الوجود الذهنى لا غير ولا ريب فى ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعنى اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان يتصف احديهما بالحسن
والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدى الى اتصاف الشئ الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان الشئ الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون حسنا
وقبيحا ولا يجدى تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ان الوجوه والاعتبا
رات اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجى باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا لا ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارية على الطبايع
باعتبار وجودها العقلية كالجنسية والفصلية والا لما صح الحكم على الفعل الخارجى باعتبار كونه خارجيا بحسن ولا قبح لا يقال هذا منقوض
بمثل الوحدة والكثرة فانهما من الصفات المتضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز انتزاعهما من
موصوف واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كل باعتبار فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية فى اتصاف الشئ بوصفين
اعتباريين وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة نفس الاحاد المنضمة وبالوحدة

الاتحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدهما ليس نفس الاخر بدليل صحة السلب فاتصاف احدهما بصفة لا ينافي اتصاف الاخر بضدها
فانه يتصف بصفة الكاتبية والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة ابيض مثلا ولا يتصف المركب منهما بها بل يتصف بصفة نقيضها وذلك
بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا ميز بين الصلوة والغصب في الخارج لو وقعت
في المكان المغصوب ولا مغايرة بينهما فيه اصلا حتى يتصور تغاير بين الموردين ولك تمشية هذا الدليل في الوجود والايجاد و
ايض كما مر في الدليل السابق ايض وعند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى دلايل اربعة ولعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجوه التي
اشرنا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين في واحد شخصي سواء كانا نفسيين او غيريين مع تحقق الغير او كان احدهما نفسيا
والاخر غيريا كك وسواء كانا تعيينيين عينيين او كان احدهما احدهما والاخر تخييريا او كفائيا وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقا
استقلاليا كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والمحرم او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا كجزء الواجب اذا كان حراما
وبالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخييريين او كفائيين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامر وجود
الطبيعة المقرون بعدم البدل وبالنهي عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد واعلم ايض ان الاختلاف في جهة النفسية
والغيرية لا يفيد الاختلاف في الجهة التقييدية فينبغي ان لا يرتاب في امتناع اجتماعهما من يحكم بامتناعه مع اتحاد الجهة اذ مطلوبية شيء
بكل من النوعين ينافي مبغوضيته بالاخر كما نبهنا عليه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة من متاخري المتاخرين فقالوا
الاجتماع في النفسيين واجازوا في الغيريين والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما
تمسكنا به عدم الفرق ويشبه ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يزعمون انها من باب الاجتماع ويجوزونه فيها
هي صورة تجرد المنهي عنه بالنهي الغيري والمامور به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلتزمون فيها بذلك وهذا ليس
عندنا من بابه كما حققناه وما هو من بابه وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما
يعد فعل المقدمة حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع واذ تبين عندك ما حققناه عدم جواز توارد الامر والنهي على
شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين مورديهما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تعين تخصيص مورد
النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس ووجهه ظ واما اذا كان بينهما عموم من
وجه جاز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي لشهادة
العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمامور به ما عدا المنهي عنه وهذا امر لا يرتاب فيه من له دربة
بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح فيجب صرف الامر عن اطلاقه على حد ساير المواضع مضافا الى اثبات نفي الامتثال
بالفرد المشترك مطلقا الى اصالة عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرده التحريم وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القربة
لتوقفه على العلم بكون الماتي به مطلوبا والتقدير انتفاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي لعدم كون الماتي به ح مطلوبا
وعبادة فيدخل تحت عموم النهي ويؤكده ادلة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه تفصيل اخر والكلام فيه
خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب
ايض مفسدة اذا تعين وهذا الرد ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم يرد عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة
تحققهما فهو مناف لاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد احتمالها او ميتهما فهو انما يصلح للتعيين الترك لا التعيين المراد ويمكن
تنزيله على غرض المستدل على بيان ذلك ومنها ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه
الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في بحث النهي والذي ذكره هناك
هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصود يتم بالتزام الاول
واما الثاني فثبوته في المقام اعني الغصب ونظايره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ
النهي عليه مع انك قد عرفت مما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايض نعم اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها
الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه
فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب وذلك يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في ساير الموارد وهذا الوجه
ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة
اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه نظر لان المستدل
انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا ظ واحتج الخصم
بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان
الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغصب واتحادها في الخارج لا بشرط ممكن ولو

بواسطة

بواسطة ايجاد الفرد فيجب الفرد من باب المقدمة ولاينافيه تعلق الحرمة به ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه مقدمة لان الواجب انما يتوقف في للحرمة
الوجود على فرد ما وهو كلي لاعلى فرد بخصوصه كالفرد الشخصي المحرم لكن حيث لامحيص عن الترك لزم وجوب الافراد الخاصة للتوصل بها اليه على
التخيير والبدلية العقلية تخص الوجوب بغير الفرد المحرم ولاينافي ما لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها
مسقطا للتكليف بعبرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
والفاضل المعاصر لم يفرعه عليه نظرا منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر انه ضعف
مقالة الحاجبي حيث اجاز ايضا الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران مع مصيره الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون
الطبايع معللا بامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر
وفيه ما لايخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهر مما مر فان الطلب على ما بيناه لايعقل تعلقه بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث وجودها في الذهن
بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون مورد المطلوبية والمبغوضية واحدا شخصيا على ما مر بيانه مع ان الحجة المذكورة
يشتمل على الخلل من وجوه اخر لايكاد يخفى على المتامل لتأتي لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما صح ان يتصف شيء من
العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد وهو لايختص بالوجوب مع الحرمة بل
يتأتى فيه وفي الندب مع الكراهة ايضا فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يعتد في العبادة المكروهة بتغاير جهتيها حيث ان رجحانها
من حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليعتد به في المقام ايضا لظهور ان هذا القدر من التغاير ثابت فيه فيتعين فيه القول
بالجواز ايضا فان ضدية الحرمة للوجوب كضدية الكراهة له وللندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك مع عدم المنع
من الفعل فلا نسلم اتصاف شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص الدال عليه ما أول والاجماع المدعى عليه ممنوع وان فسرت بمعنى اخر
او وصف بها امر خارج عن العبادة ارتفع التنافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في اجتماعهما معها دلالة على المطلوب وقد يستدل
على امتناع اتصاف العبادة بالكراهة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت بها فلا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او
يتساويا فعلى الاول لايتحقق الكراهة وعلى التقديرين الاخيرين لايكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة
ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم ترتبها عليها والا لامتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مفيدة للقرب ابدا جهة حسن لا
يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منهما للاول في استلزامه عدم الكراهة واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان
تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كقراءة الحائض فلا اشكال لانا نلتزم بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان
تعلق بها باعتبار وصفها قلنا ان نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية
فهو باعتبار الاول راجح وباعتبار الثاني مرجوح فان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لايستلزم
طلب ترك الماهية فيختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له كالصوم في السفر والنوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة
فنقول قضية النهي عنها غلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت لماهية العبادة ورفعها اياه فيكون الفعل
مرجوحا عريا عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد من انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولولا ذلك للغي النهي عنها
وكان عن امر مباح او راجح وهو قبيح والمعتبر في العبادة رجحان الماهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نسلم انه
يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عباداتنا التي لاتوجب قربا ولا يترتب عليها ثواب اصلا ان لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم
حضور القلب والالتهاء عنها واما انه لايجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو لحماية الحمى وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان بما هو
العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لايدور مداره ولعله يكفي في
قصد القربة وصحة العبادة كون المأتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة
والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون المأتي به من افراد الطبيعة المأمور بها وان لم يكن مأمورا به
من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب به من حيث الطبيعة او الخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او ذا اجرا
في زي المتعبدين وهذا امر ثالث غير الامرين السابقين بل نقول لايستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه
الطبيعة واريد ان لاتوجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لمخالفتك اياي في كيفية الايجاد لا لانك لم
توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا غبار عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب
باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه وسمى هذا الوجه بالسر المحجوب هذا
محصل كلامه ومنقح مرامه نقلناه عنه من عدة مقامات لعوله ويتوجه عليه النظر في مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات
المكروهة التي لا بدل لها وهو مما لايخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لايجامع المرجوحية كما مر و
ما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد التزامه بوقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام في كون

فى كون الواقع عبادة ولا ريب انه ينافى كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة لما ان يكون المطلوب وجودها
او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثانى لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم
التكليف بالمحال لا يقال هناك جهتان احديهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة فى الوجود الخارجى لا يوجب ان يخرج المطلوب
عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها وهل ذلك الا كارتكاب مكروه حال التشاغل براجح فانهما لا يخرجان عن الوصف الذى
هما عليه من المرجوحية والرجحان لانا نقول هذا ينافى ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية مع انه
قد التزم فى النوافل المبتدئة على ما سيأتى بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة وهى الركعتان ولا ريب فى ان وظيفة
كل زمان يستلزم خصوصية ذلك الزمان والاخر خرج عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهى عن الخصوصية من قبيل الامر
باحد المتلازمين والنهى عن الاخر وهو طلب للمحال وايضا لا ريب فى عدم جواز ذلك فى الامر الايجابى والنهى التحريمى فكذلك فى الامر
الندبى والنهى التنزيهى لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه قد مشترك بينهما نعم يمكن التفصى عن ذلك بوجه اخر
وهو ان يقال لا نسلم ان المطلوب فى الفرض المذكور هى الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها فى الازمنة المخصوصة لا
ينافى كونها مطلوبة من حيث هى لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها فى غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه وعلى الوجه
السابق ان مورد المطلوبية والمبغوضية على ما مر هو الوجود الخارجى او الماهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية او
الماهية المقيدة بها وكذا اذا جعل موردهما جعل احدهما فيلزم ان يتواردا على الواحد الشخصى وانه محال وقد ظهر مما قررنا فساد فرق بين
ما له بدل وما لا بدل له فى لزوم الاشكال واما ما تمسك به من انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فسيأتى
الجواب عنه بما لا مزيد عليه الثانى فيما ذكره فى قصد القربة فنقول ما ادعاه من ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتم
مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصحت عبادة المرائى وشبهه
بل اما الداعى كما هو الحق او الاخطار بالبال المقرون به ولا ريب فى ان من علم بعدم ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعى له اليه ترتب
ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب امتنع ان يكون الداعى له اليها ترتب القرب عليها واما وقوع العتق من الكافر
مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافى ذلك لان قصد القربة منه مبنى على زعمه الفاسد من تيسر حصولها له حال كفره واعتداد الشارع
به دليل على ان المعتبر فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل تسهيلا لامر الفك والتخليص ولو قلنا بصحته ممن ينكر الالهية كان
الشرط حينئذ مجرد ابراز صورة القربة سواء اعتقد بها وحصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام فى تغسيل الكافر الميت المسلم
عند فقد المماثل والمحرم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة ومما قررنا يظهر فساد قوله والا لما صح اكثر عباداتنا الخ وقوله ولعله
يكفى وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ دعوى ان الداعى هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وان اراد تفسير القربة بمجرد
كون المأتى به صورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بيانه فواضح السقوط وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامتثال
وموافقة الامر لا ينفك عن حصول قرب ولو فى الجملة فدعوى عدم حصوله فى البعض اصلا غير مسموعة نعم ورد فى جملة من الاخبار
المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التى لا تشتمل على الاقبال
لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر او المعتد به او كمال المقبولية جمعا بينها وبين
ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ان ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها
اصلا وان صانته عن البعد المترتب على تركها فقصد التقرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة من البعد المترتب على الترك
ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشىء من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا يتأتى من العالم به قصده بها ثم
ما ادعاه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول فى زى المتعبدين انما يصح اذا كان المأتى به عبادة وقد بينا فساده ولو اكتفى
بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب
فى النوافل المبتدئة فى الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الى الحكيم
من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها فى ضمن هذا الفرد فمحصله ان للحكيم هناك ارادتين وحكمين احديهما ارادة نفس
الطبيعة وايجابها والاخرى ارادة عدم ايجادها فى ضمن الفرد المخصوص والنهى عنه وانهما يجتمعان فى ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة
وفساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر اذ تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هى غير معقول وتعلقها بها باعتبار
الخارج او الوجود او الايجاد او الجعل يوجب توارد المطلوبية والمبغوضية على واحد شخصى بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت
فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهى خارج عن العبادة ثم ما ذكر من انه يصح قصد التقرب باعتبار نفس الطبيعة
الحاصلة فمما لم نقف له على محصل لان الطبيعة المأتى بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض او هى عينها فان اراد انها
ح توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة فى حد انفسها اذ ما يترتب عليه القرب اليه تعالى

يكون

كيف يوصف بالمرجوحية وليت شعري هل تزيد جهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها باعتبارها وان اراد انها لا توجب قربا
اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة ورد عليه ما مر من امتناع قصد القربة هذا وغاية توجيه كلامه ان يق للعبادة المكروهة اعتباران
متغايران لاحقان لها من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهو مشتملة على جهتين احديهما راجحة يترتب عليها
القرب ترتبا فعليا والاخرى مرجوحة يترتب عليها البعد المترتب على المكروهات ترتبا فعليا لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحة
زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذلك البعد المترتب على الجهة المرجوحة زائدة على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه
تركهم ع لها ونهيهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب عليها الا البعد وذلك لان وصفي الراجحية والمرجوحية
الناشئين من الجهتين لما تعارضتا في الجملة لوحدتهما فيها وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية
ما ساواها من الراجحية وبقي الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شئ من الرجحان فتبقى ثابتة
في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبان على الجهتين لما تعارضا سقط من البعد ما وازاه
من القرب وبقي الزائد عنه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي بين كلاميه حيث اثبت
اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية فينزل كلامه الاول على
اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان صادفها من الجهة الاخرى ما
يوجب دفعها بالكلية لان ترتبه عليها امر مقطوع به كيف لا ولولاه لكان البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فرجع
القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوبا كذلك تقليله يصح ان يكون مطلوبا
وفساد هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وبعد التحليل
ليصح ان يتصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك
لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها مهيتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارهما ضرورة ان
الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة هي نفس مهية الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وانما بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار
والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن الفعل وقبحه ولوازمهما من افادة القرب وعدمها امورا تابعا
للمعتبر فان اعتبره من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شئ اتصف بالقبح وافادة البعد والسر فيه
ان الاحكام اللاحقة للمهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط قدر لحوقها والا لما كانت لاحقة للمهية لا بشرط بل للمهية بشرط عدم لحوق ذلك
المنافي لها فان صح ما ذكروه من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان تكون الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة
مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية
تلك الازمنة او الامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شئ وتقييدها بزمان معين او مكان معين
شئ اخر فالاول محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحية وافادة البعد وضعفه ظ لان تقييد الصلوة بزمان معين
او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا
ومبعدا مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد القربة لا يجدي في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا
يوجب له قربا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص عن البعد او من مزيده انما يتصور
حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة الداوية عن الاقبال فلو قدر هناك قيام ما يقتضي تعلق
القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالدين او النذر او نحو ذلك من
ان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضمايم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير
اشكال وخرج عن محل البحث والا امتنع قصده لما مر واما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الوزام المنكر واثبات الدعوى فيمنع تعمقه
في موضع المنع لا سيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى اختصاص الداعي الى فعل العبادات المكروهة
بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالفاضل المذكور
قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادة لا سيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة له الى التزامها مما هو
منشأ الفساد بل التحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي ان يق العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما
راجحة ومطلوبة الوجود يترتب على فعلها الثواب والقرب مط وهي مهية الصلوة مثلا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك يترتب على
تركها الثواب والقرب مطلقا وهي مهية وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة مما لها بدل جاز ان يكون جهة
المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد وان لم يكن لها بدل لها فلا يلزم
رجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين
على الفعل

على الفعل لا ان الفعل على تقدير وقوعه خلو عنهما بالكلية ويترتب عليه تركهم لها ونهيهم عنها وقريب مما ذكرنا ما ذكره بعض من الجاز الاجماع
في حاشيته على العضدي وح فلا يرد عليه شيء من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في بيان مورد الرجحان والمرجوحية وفي قصد القربة وان
يرد عليه الاشكالات الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى ثم ان للمانعين في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة
في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والسيل وانفار الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطايح ومعاطن الابل الى غير
ذلك فالنواهي التنزيهية لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه
ضعيف لانه خروج عن الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحجيته وهذا انما يتجه
اذا اريد به الاستقراء الناقص واما اذا اريد به الاستقراء التام كما هو الظاهر فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة التعرض
للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيلزم اجتماع الامر مع
النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما مر
تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلامة ومنها ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ
لقائل ان يقول ليس النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة عن نفس الصلوة بل عن التعرض للغصب وفيه ايض نظر لظهور الفارق فان الباعث
على ارتكاب التاويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه ان اراد
تعميم التاويل اليه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما يؤمن فيه من الرشاش والتزامه بعيد ويمكن
دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا
يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير معهود منهم فيكون
هذا ايض مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان للموجه المذكور ان يجعل النهي فيه ايض عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا
الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه
لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سيأتي تحقيقه فلا دلالة فيه على فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب و
نقصانه وان المراد بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد والقلة انما
ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق
الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ومثله ما لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب
نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منهما كالصلوة في الدار وصحيح هذه
الوجوه هو الوجه الاخير وان صح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثالث طردا بمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل
ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا ضد له كالنوافل
المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الآتي لكن لا حاجة معه الى هذا التاويل واعترض
عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل وان تغايرت
الجهة اذ التفكيك عدم الاعتداد به وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذ المطلق
اما مطلوب فعله او تركه او هما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور وعلى ان قلة الثواب لا
تصلح سببا للفوتية حيث انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها وان اريد ترك الناقص واختيار الزائد فهو انما يتم
فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من
الايام يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها لاخر لان كل واحد منها
مستحب مستقل وما يعتذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس لا يستغرقون اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما
يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدل من وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا
وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها
في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما يقل وقوعه ويتركه الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير
واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام
القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد
المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة الظاهر وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا
تنافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فنختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها واستنده
على ظ و ما انسب اليهم من انهم كانوا يتركون تلك العبادات فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها

كالسنة

كما يستفاد من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر من امته
ان يترك النوافل اذا لحسابهم ونحوه فان النفس اذا اصابها هم او غم امتنعت عن التوجه بالكلية اليه تع والاقبال عليه بافعال الصلوة فجاز
ان يترجح عليها ما لا يترجح عليها في غير هذه الحالة او لم يتوصل الحقيقتها عند التوجه والاقبال فان استبعد مثل ذلك بالنسبة
الى منصب الامامة امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم احيانا لبعض الامور الراجحة مطلقا
مع احتمال ان يكون تركهم للتشاغل بتدبير او اصلاح او نحوهما مما هو اهم من النافلة واما انهم كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا نسلم
انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد الى التوصل الى البدل الافضل ولو مثل دفع سامة العبادة عن النفس بحيث تشتاقها
وتترقبها وما ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل
ما يكون مشروعيته على وجه البدلية او ما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب وبهذا يظهر ضعف قوله
وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع ان هذا بعيد عما يقل وقوعه الخ فيه ان هذا الاستبعاد انما يتجه
فيما اذا كان المقصود بدلية صوم يوم اخر واما اذا كان المقصود بدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يقل
وقوعه وبين غيره واما ثانيا فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان النواهي مستعملة في طلب الترك تنزيها كما هو الظ منها
لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب للغير والراجح له انما يكون مطلوبا
وراجحا على تقدير حصول الغير لا مط على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة
الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح وتركها على تقدير التوصل بتركه الى
فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا فلا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا
الوجه هذا البيان قريب من الوجه الآتي او راجع اليه هذا ولقائل ان يقول قضية هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للوصلة
الى ما هو ارجح منها وهو فيما لا بدل له بعيد اذ معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك للوصلة اليه مع
ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لئلا يدعها السامع
من غير بدل او الى بدل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في
مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم
يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه يشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية
الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح
ماخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصوير ذلك بوجهين
الاول ان يكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى طبيعته المعراة عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية
الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات التعيينية وقد يجري في مكروه المندوب ايض كصوم يوم عرفة
في حق من يضعفه عن الدعاء اذ قلنا بان ايراث الفتور والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون المرجوحية
فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة مقيسا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل
بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وهذا البيان يقرب مكروه
العبادة من مكروه غيرها ويجوز في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على
التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظ ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه
الواجب ايض الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت ويصح اعتباره في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور وينحسم الاشكالات السابقة
وهو اوفق بظاهر تركهم عم لها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مط اي سواء وقع على وجه العبادة
او لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين وانقاذ الغريق ودفن الموتى فان في
فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مطلقا ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا
بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترجح
اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذلك التروك قد يتعلق بها غرض الشارع مط كترك الزنا والسرقة وقد تتعلق
بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منها اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مط
وهذا كالواجبات التعيينية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي الا مرجوحيته دون مرجوحية الترك مط وهذا كالواجبات
التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعا او عقلا عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا
راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال او غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لها فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على

ما عرف

ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب تخييري يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الاخر ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسيين غيريين وهنا بين نفسيين كالتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده لاطلاق الاخر وتقييده وهما يعتبران في مهية الاحكام العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا او تعيينيا مرجوحية تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضية رجحان ترك مقيد عينا او تعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لمكان المنافية دون الفعل لاستغنائها بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المناقض لفعلها كما يصح ان ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعلا اخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كذلك يجوز ان يجعل ترك نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مط او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على وجه الاباحة ولا يلزم منه توارد الرجحان والمرجوحية على محل واحد بشطري الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل مط وتركه مط اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مط كفعل النافلة متطهرا او تركها يرجع الى تحريم الفعل على غير ذلك الوجه في هذين الصورتين ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد وهو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او واجحا بل يتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن القيد فيصح تعلق الطلب بهما كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال لا يقال هذا تخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متناقضين بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان التنافي هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالنجاح الملتمس فان كلا منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عند عرض المفطر ولا يبعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مط وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد وخروج عن الظ فلا يصار اليه الا لدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور اقرب المحامل اليه وقد مر في مبحث الامر ما يقرب ذلك وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك باممعان النظر فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويراد فيها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي والمرجوحية اضافية ولا منافاة كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب المخير فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة على القول الاخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شئ واحد في حد ذاته راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان كان معناه كون الغير ارجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح مساويا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية ايض ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لما فاته باصل المجيب حيث لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة ايض مما يكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايض اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل ومطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمها من الحرمة او الكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك ينافي ما بنى عليه المجيب من عدم الاعتداد بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نختار القسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك ولا نسلم لزوم التكليف بالمحال اذ المحال جواز الفعل والترك معا قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل و الترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فكما عين الرجحان في عرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايض وذلك بان يقال برجحان الصلوة في الدار المغصوبة ذاتا ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يتوهم في دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة ثمة عين الغصب وهي هنا غير الكون في الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع على ان في التمثيل لما نحن فيه بلا تصل في الدار المغصوبة خلطا بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة

والتخيير بين الفعل والترك اما ان يكون مع تقييدهما بقصد القربة خاصة او بقيد ... مع تقييدهما بقيد ... او تقييد احدهما بقصد القربة خاصة والاخر بقيد ... كالصوم عن الفضل والاول ... ان ... الاخير

الآتية

الاينية اذ النهى متعلق فيه بالصلوة فى الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة فى الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من النقض بالعبادة المكروهة فانما هو من باب الاولوية والا فليست من امثلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن فى مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل فى الحمام ولا تصل فى الدار المغصوبة والنقض الذى سبق فى الاستدلال على جواز تعلق الامر بالاعم المطلق والنهى بالاخص المشتمل عليه كما فى قولنا صل ولا تصل فى الحمام والمعارضة التى ذكرناها حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل فى الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام انما هى لنقض عدم جواز تعلق النهى بالخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة الحاصلة فى ضمنها كما فى قولنا صل ولا تصل فى الدار المغصوبة بجوازه فى مثل صل ولا تصل فى الحمام وما ذكر فى دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثمة عين الغصب وهنا غير الكون فى الحمام انما يناسب ما لو كان المقصود المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهى فى مثل قولنا صل ولا تغصب بجوازه فى مثل صل ولا تصل فى الحمام ثم اعترض على قوله وكما يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى الى قوله كذلك يجتمع الرجحان الذاتى مع الكراهة للغير بانه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسى او الغيرى مع الاستحباب الغيرى او النفسى على القولين المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيرى على القول بالاستحباب النفسى انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين فى وقت واحد واما على القول الاخر فرجع الاستحباب الغيرى الى استحباب اداء الفعل حال كونه مغتسلا لا انه يستحب له الغسل فيختلف محل الحكمين الآن بل يتوقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الغسل لا له من باب المقدمة وح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدونه يمتنع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة فى المسجد وافضل افراد الواجب المخير فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلى ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص وما ادرى ما يقول المجيب هنا فيا لا لما ذكره فى الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاقد لذلك الرجحان والمزية الموجودة فى الافضل بالنظر الى انه احد فردى المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تشعبوا فى توجيهه فى الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار تعدد الجهة هذا محصل كلامه وبعين مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم بما اورده اولا بان تلك المرجوحية توجب مرجوحية العبادة فى ذاتها ولا يرد عليه ما اورده من عود المحذور لجواز ان يعتبر جهة التفاضل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبارة عن مجرد كون الغير ارجح كما هو الظ من كلام الموجه ويستقيم سواء كان ذلك الارجح موازيا للاصل الطبيعة فى الرجحان او لم يكن اذ غاية ما فى الباب ان يكون الطبيعة المقيدة ببعض الجهات المرجوحة منقصة فى الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها بضميمة الخصوصية لا الى اجتماع وصفى الرجحان والمرجوحية فيها فنلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور واعنى المرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لا لمجرد تعدد الجهة فينافى ما مر بل لتعدد المورد وكون التكليف فيه على التخيير كما نلتزم بمثله فى الفرض الاول ومرجع الوجه الثانى عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا يذهب عليك ان مذاق الموجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتذار المذكور تصحيح للجواب على مذهبنا لا على مذهبه واما ما اورد فى السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احلنا اجتماع حكمين فى شىء واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته فى ذلك كما اعتبره فى الجواب واما ما ذكره فى الضميمة فبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كما نبه عليه اخيرا مردود بان الداعى الى التاويل فى النواهى التى تبين كونها تنزيهية متحقق وهو عدم معقولية اباحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعى فيه الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم فى دفع الضميمة من الفرق فمبنى بعد ملاحظة النهى عن الغصب لا تكلف فيه اصلا لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهى متحدة فى الخارج مع الغصب لو وقعت فى المكان المغصوب فيكون لا تصل فى الدار المغصوبة مؤكدا لعموم ما دل على تحريم الغصب بخلاف الكون فى المكان فانه معنى يغايرها كما سيأتى فتعلق الامر باحدهما لا ينافى تعلق النهى بالاخر اذا كان للمكلف مندوحة فى الامتثال نعم يبقى الكلام فى الصارف للنهى عن الصلوة فى الحمام الى الكون فيه حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو لا يعين هذا التاويل وما زعم من ان كون الغصب عين الصلوة مبنى على ان الاتحاد فى الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنينية فى الحقيقة وهو توهم ضعيف لانه ان اراد ارتفاع الاثنينية فى الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو فى المقام من الامور الواضحة التى لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا يرتاب ذو مسكة فى كون افعال الصلوة عين الغصب فى الخارج اذا وقعت فى الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها بحسب التحليل فى الوجود الذهنى فالمنع فى محله لكن لا نسلم ان ما ذكر فى الدفع مبنى على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان الحكم لا يتعلق بالطبايع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما فى هذا الاعتبار وان اراد ارتفاعها عنها بحسب مرتبة التقرر ففيه

الى ٢

والنهى متعلق باحد ما باعتبار حيث كما فى قولنا صل ولا تغصب انما يصح تعلق الاسم

او فى نفس الامر ومرتبة التقرر فى العبادات اشبه الا باختلاف الاعتبار

مضافا

مضافا الى ما مر انهما فى هذه المرتبة عريتان عن وصف الاتحاد والاثنينية ولهذا قد تتحدان وقد تتغايران وتحقيقه يطلب من محله ثم
اعلم انه ينبغى ان يحمل الغير فى قول القائل بان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع
الاعتبارات الزائدة او الفرد الذى فى مرتبتها كما مر فى الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى
الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يق الزكوة مكروهة لانها مرجوحة اى اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها
مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يق الصلوة فى مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة فى مسجد الجامع الى غير ذلك وح فيكون ترك
الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لا محالة فيكون قوله فكما يجمع
الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى الى اخره دفعا للاشكال الوارد على التفصيل المذكور باعتبار ما يلزم فى اكثر الموارد فان مرجوحية
عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها لها اذا توقفت عليه ومرجعه الى الدفع بطريق النقض فلا يرد عليه ما اورده عليه من ان
فيه رجوعا عما بنى عليه الكلام اولا واما ما ذكره فى دفع الاستشهاد المذكور فضعفه ظ مما قررناه هنا وفى مبحث الواجب المخير والتحقيق ان
الوجوب والندب اما ان يتحد الجهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك
الفعل لعدم المنع منه وهذا ظ واعتبار تغاير الجهة كما فعله المعاصر المذكور غير مجد فى دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور
ان ايقاع الصلوة فى المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبى عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبى فى الخارج وقد عرفت ان الاحكام
انما تتعلق بالطبايع باعتباره وربما يسبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو
واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده فى نفسه كما لا يخفى يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام فى استحباب الواجب لا فى
استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسى
التخييرى عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة فى المسجد وكالاتمام فى المواضع الاربعة او الغيرى للغير كالسير ماشيا للحج فيمكن تنزيله على معنى انه
ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة فى رجحانها او اكثر ثوابا منها بقرينة تعبيرهم لمكروه العبادة بما يقابل التفسيرين ويمكن ان
يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت فى الفعل الزائد على الرجحان الوجوبى فان رجحانه يرجح تحصيله على التعيين مع جواز
تركه لا الى بدل مط ولا يرد ان ذلك يجرى ايض فيما لا تخيير فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان امتياز تلك الزيادة
هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل رجحان الوجوب
فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثانى جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان
لا يوجب الا تأكد الرجحان او باعتبار ما تقوما به من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايض لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار
جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايض باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان
عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافى اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم له
عدم منع خاص فلا يقتضى عدم العام اعنى المنع مط فجاز ان يتحقق المنع من النقيض بالاعتبار الاخر وبيان اخر يصدق على الواجب لنفسه انه
ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له حصل مهية الاستحباب لغيره وكذا يصدق على الواجب
لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان استحبابا نفسيا لا يق يمكن
ان يق على الوجه الاول ايض ان الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهى واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها
فى المسجد اذ ليس لوقوعها فى المسجد تاثير فى وجوبها بل هى واجبة فى ذاتها وقعت فى المسجد او لم تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على
التعيين فيكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث
وقوعها فى المسجد لا يقتضى عدم المنع من الترك الذى به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعنى النفسى والغيرى لثبوت المنع بالاعتبار الاول
على ما هو المفروض بل انما يقتضى عدم استناده الى وقوعها فى المسجد وهذا لا يكفى فى تحصيل مهية المندوب النفسى لان المعتبر فيه
عدم المنع النفسى لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيرى ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبار و
السر فى ذلك ان الواجب النفسى عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النفسى
عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه مما لا يجتمعان
فى محل واحد والمطلوب الغيرى ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسى ويختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار
مطلوبيته بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها ولامر ومندوبة لاخر فيصدق عليها الواجب النفسى او الغيرى والمندوب
الغيرى على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النفسى برجحان الفعل فى نفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسى برجحانه لنفسه الغير المانع من
النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع التنافى الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتضاد الاحكام الخمسة والسر فيه ان الرجحان النفسى
لا يتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا فى التحليل الذى ليس مبنى اعتبار الاحكام عليه بل يتاكد ويتقوى بتكثرها ويكون الحاصل رجحان

واحد

واحد فيمتنع لحوق الفصول المتناقضة ثم ما ذكرناه من جواز الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع
من الترك كما هو المعروف واما اذا فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك اى مع كونه ماذون الترك او جايز الترك امتنع الاجتماع
ضرورة ان الاذن في الترك مط كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في الوجوب مط ولا يجدى تغاير الجهة والحد الاول اسد واولى
وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل رجحان يشتمل على المنع من النقيض
وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه ماذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان و
مقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضى المنع من تركه ومما حققنا يتضح الحال في اجتماعهما مع الحرمة و
الكراهة واجتماع احديهما مع الاخرى فان الاول يمتنع مط لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدى فيه تغاير
الوجه والجهة وقد نبهنا عليه سابقا والثاني مبنى على تعيين معنى الحرمة والكراهة فان فسرنا برجحان الترك مع المنع من الفعل او عدمه جاز
الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا او كانا غيريين مع تعدد الاغيار وان فسرنا برجحانه مع الاذن في الفعل او عدمه
امتنع الاجتماع مط واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال في تداخل الواجبات منها ولا في تداخل المندوبات منها مع اعتبار
النية لان مرجعه عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحد منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات وهما متغايران وفي الاخير
ان جعلت النية شطرا تعدد الموضوع فيتعدد الاحكام مط وان جعلت شرطا لم يتعدد فيتاكد الحكم ما لم يختلف بالنفسية والغيرية وكذا لو
قلنا بتداخلها قهرا فيرجع الى تاكد الوجوب او الاستحباب عند تعدد الاسباب ما لم يختلف بالنفسية والغيرية ولا اعتبار عليه ايض واما
تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال في الغيرية منهما مع تعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منهما ان جعلنا
الوجوب والندب لاحقين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شطرا من العمل لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع
نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب ان يشتركا في جزء وهو ما عدا النية فيلزم
وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شئ منهما اما الاول فلان عدم المنع
من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعله مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في
ضمن مركب اخر وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض احاده فيمتنع اعتبار الندب فيه بمعناه
الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويتعين هذا اذا قلنا بالتداخل القهري ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة
الى تحصيل الرجحان الزائد نظرا الى ان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزيد رجحان لما يتبعه من
مزيد صفة كمالية وهذه الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايض لان تركها اعم من تركه كما لو
اتى به واهمل قصده وظ ان العام لا يستلزم الخاص وذلك لما مر من اتحاد التحصيلين فيلزم اجتماع المتنافيين فيه وبالجملة فلا تضاد
عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا وجها وجهة بان اختلفا في النفسية والغيرية او كانا غيريين وتعدد الاغيار او كانا
نفسيين واعتبر كل منهما او احدهما في ضمن مركب فهذه اقسام ستة من الوجوب والاستحباب لا تضاد بينهما فيها وعلى قياسهما الحرمة
والكراهة فقد اتضح مما حققناه ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة مبنى اما على التاويل في الاستحباب بحمله على معنى
الافضلية فيكون دعوى الاجتماع على هذا التقدير توسعا او على اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والندب حيث يتحقق المغايرة فيرتفع
التضاد لا على اعتبار التغاير في جهتي الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترك مط وباعتبار اخر غير ممنوع الترك منه كما زعمه
الموجه المذكور ثم التغاير بحسب الوجه على ما قررناه انما يجدى في اجتماع الوجوب مع الندب والتحريم مع الكراهة واما اجتماع الوجوب
او الندب مع الكراهة او التحريم فلا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا اذا
ترتب عليه الغير وقد نبهنا على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثاني كما مر ممن فسر كراهة العبادة بالمعنى
الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاط فيه فلا ريب في انه يعد في العرف مطيعا وعاصيا
باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظ في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باى وجه اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم
الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لا
دفع له اذ مرجع قوله اراد تحصيل الخياطة باى وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي
بالخصوصية وهل هذا الا ما عناه الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الاثر القايم بالثوب دون نفس الفعل
الذى هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باى مقدمة حصلت اى سواء حصلت بمقدمة جايزة كما لو خاط
في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاط فيه لا بوقوع فيجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص المحرم مقدمة للواجب فيجب
له وبعود الاشكال لانا نقول وجوب الواجب انما يقتضى وجوب المقدمات الجايزة دون المحرمة لكن اذا اتى بها سقط وجوب التوصل بغيرها
وصح الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة لا ينافي مطلوبية ذى المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان التوجيه المذكور انما يستقيم

الغسل

عندنا

عند نا حيث لا تكون المقدمة المحرمة سببا كما في بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها فلا يمكن الامتثال بالتوصل به الیها وعلى
الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن افعال مخصوصة ودعوى ان الكون جزء منها دونها تحكم واضح اقول اذا قلنا بان الكون جزء
من الصلوة لم نرد به كون المكلف اى وجوده كما قد يسبق الى الوهم فانه ليس جزء من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزء من
العرض القائم به ولا كونه في المكان اعنى تحيزه فيه لان مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلوة كما سننبه عليه بل نريد به الاكوان التى
يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه وسجوده ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب وجزء من الصلوة
وعلى حذوه بقية الاكوان فيكون الصلوة في المكان المغصوب بجميع اجزائها الفعلية غصبا لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة
هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان النية جزء من الصلوة كان ما عداها من بقية الاجزاء غصبا وفي القراءة
وجهان والتحقيق انها ليست غصبا وانما هي مسببة عن تصرف غصبي فيمتنع مطلوبيتها مع تحريمه كما مر واما الخياطة فهي بمنزلة الصلوة
في كون الكون بالمعنى الاخير جزء منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول القائل
لا تكن في مكان كذا وهو خارج عنها وتوضيح ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان المتحرك او
الساكن فيها صفتان متباينتان احديهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والاخرى كون
الحركة او السكون قائمة به ولو كان التحيز اعني الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق ان بعض التحيز حركة او سكون كما يصدق
في المثال المتقدم ان بعض الصلوة غصب اذ المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهر انه لا يصدق واما ما يق من ان الحركة كون
الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعنى مجموع الكونين فتسامح بل التحقيق في حدها ما ذكره الاخرون من انها خروج
الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايرا للكون في المكان مضافا اليه لا يق فالحركة الخاصة لكونها امرا اضافيا تتوقف على
الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر و
النهي لانا نقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون فيه من لوازمه فلا توقف لها
عليه اصلا ومع الاغماض عن ذلك نقول انما يجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التعيينى على
تقدير حصول مقدمة منها من الكون المحرم لا مط ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع
الحرمة معه فيها فالكلام في المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا
يقتضي وجوبه وقد مر تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون في
مكان اخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فيحرم الخروج منه لحرمة معلوله قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثا
كذلك سبب للتخلص عن الفرد الاول وكما ان الاول جهة لتحريمه كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ التقدير تساوي نسبة
التحريم الى جميع الاكوان الخاصة فتتعارضان وتتساقطان فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خاليا عن الحكمين فاذا لحقوله جهة اخرى
مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك جهة قبح زائد يعرف وجهه
مما اسلفناه في مسئلة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع منه للتمكن وغيره ويظهر مما قررنا انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب
زوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة وح فربما اشكل الامر في مسئلة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون
تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه انا ان قلنا بان
المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون اصل الجثة فيها خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل يده فيها مع خروج الجثة
في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول الجثة في دفع المخالفة او تخفيفها كان كون اليد في الدار غير محرمة فلا ينافي وجوب حركتها
اليها وفيها مط وبه يتضح وجه اخر في الجواب عن الاستدلال المذكور ايض وان جعلنا المدار على ما يعد عرفا كونا له فيها كما هو التحقيق فلا خفا
في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون المجموع كونا واحدا محرما وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجها
كان كون البقية كونا واحدا محرما فهما فردان من الكون في مرتبة واحدة من التحريم فتحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل التسبب
للانتقال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم هذا واما اذا ثبت ما حققنا انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر
باحدهما والنهي بالاخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين المقام وان اريد المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه فيه ولا ريب في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة ح
بان لا يكون عاصيا بتركها ايض نظرا الى حصول الغرض اذا عرفت هذا تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي نفى كونه
جزء من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور وهذا غاية تحقيق المقام
وان كان كلام كثير منهم لا يساعد عليه واعلم انه يتفرع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن مطلق التصرف
فيه لا عقلا ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب عليه طاعته شرعا

محرّ

صحت صلوته وكذا بقية عباداته الغير الكونية فيه ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يأجر نفسه لآخر على عمل كالخياطة
والتجارة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان رياء صحت صلوته وساير افعاله الواجبة التي اوقعها فيه ان لم
يراء فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف هدمها
او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه
بذلك بخلاف ما لو كان كونه فيه كونا محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان
الى غير ذلك فان حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد
وعلى الوجه الثالث بان انكار حصول الامتثال بالخياطة مكابرة تشهد الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير
ان يكون الكون في المكان جزء منها فهو كالتزام محال على تقدير محال ولا غبار عليه اذا تحقق اللزوم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى
الثالث وح فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه ان لم تشهد عليه ومع الاغماض عن ذلك كله فلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه
المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز تطرق الخطاء فيها الى افهام العوام غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال
مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطاء ببيان ان مراده الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما
يجب عليه التنبيه على ساير الشروط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوبة بل مطلق
المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر فتبطل على القول بعدم جواز الاجتماع لما مر ويصح على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه عقلا وعرفا
ومنها ما لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كالهوى الى الركوع والسجود والانتصاب
منهما بناء على كونهما جزء من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان متسترا بغيره فعلى
هذا لو حمل ثوبا مغصوبا حال القيام والقاه عند ركوعه ثم حمله فيه والقاه عند الانتصاب منه والهوى الى سجوده وهكذا صحت صلوته
ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع رجليه عليه حال القيام
الواجب والركوع او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره ووضع اصابع
يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مطلقا
ونهاه عن اكل شيء مط فاكله فيها فعلى ما اخترناه يكون اثما بفعله وعلى القول الاخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر نظيرها في مسئلة
الضد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الآخذ وتخصيصه به امر معنوي لا
يشتمل على التصرف في المكان والقبض والاقباض وان اشتملا على التصرف فيه الا انهما شرطان في وقوع ذلك فالنهي عنهما من حيث
كونهما غصبا لا يقتضي فساد المشروط كما سيأتي **فصل** حكي عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مامور
بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه وعزي ذلك ايضا الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه و
لا معصية عليه والحق انه مامور بالخروج مط او بقصد التخلص وليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق
وكان ما عزي الى الفخر الرازي من القول بانه مامور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع الى ما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي
لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مط فلا يصح النهي عنه مط اذ التكليف بالمح مح عندنا وان كان ناشيا من
قبل المكلف للقطع بكونه سفها نعم ربما يجوز ان يؤمر به حينئذ على وجه التعجيز والسخرية لكنه خارج عن المتنازع فاذن لا بد من ارتفاع
النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور بالخروج
وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف بالمح والتكليف بالمح نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج
بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول لتمكنه منه ح وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا يتفاوت حصولها
حصول اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجب من ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق
في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه
وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمامور به يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق
المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب ويتعين اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه
المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه يحمل اطلاق كلماتهم واما لو علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا تزيد على
زمن الخروج كما لو علم باشتغال العين او المنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الآن بعينه
عليه المالك في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل او شبهه لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما
دليلان تواردا فلا بد من اعمالهما اذ المانع منها اما العقل وليس الا لكونه تكليفا بالمح وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل
المكلف واما العرف ولا دلالة له عليه فان قيل الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر والنهي على العام والخاص يفيد عرفا تخصيص احدهما
بالآخر

بالاجماع تخصيص النهي بالامر وان قلنا بانه لا يستفاد في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد الامر من حيث كونه خروجا
بل من حيث كونه انه تخلص من الغصب وهو اعم منه من وجه وان انحصر في الخروج اتفاقا فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في
الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج فالظاهر انه
من جهة كون الفرد الغالب وهذا الجواب بسؤاله قد اورده بعض المعاصرين ووجوه فساده غير خفية على المحصلين والجواب علم من ان
التكليف بالخروج وان كان من قبل المكلف ولهذا التكليف في نفسه صحيح كما يظهر وجهه مما اسلفناه في المبحث المتقدم فلا محيص من اهمال
دليل النهي لكونه ظنيا مستندا الى مجرد الظاهر ثم من قال بانه مامور بالخروج ولا معصية عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمحال و
جوابه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية بنهي مقارن لا عدمها بنهي سابق كما بينا فان المكلف منهي قبل الدخول عن جميع انحاء
التصرف في ملك الغير بغير اذنه نهيا مطلقا غاية الامر ان النهي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من
الترك فيها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصيا لا يقال لو صح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لان الطاعة
والعصيان امران متنافيان بالضرورة فيمتنع استنادهما الى شيء واحد او تواردهما على محل واحد لانا نقول ان اريد ان
الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لان معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد
الطلب وان اريد انهما متنافيان من حيث ما اضيفا اليه من الامر والنهي فممنوع ايضا لانهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في
الزمان كما هو شان التضاد وقد بينا ان زمن الامر غير زمن النهي وتوضيح المقام ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع
انحائه التي يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطا بقائها ببقاء تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب
بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما
يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كذلك وقضية ذلك ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيمتنع
ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد تعاضدا على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس
الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به وهما غير
مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان وقضية حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين ولو
كانت مبغوضية شيء في زمان مضادة لمطلوبيته في زمان اخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه وانما لا يترتب هنا اثر الاول
لوقوع البداء لاختلاف المقام ولا يشكل باشتغال الموصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجه الذي هو نفسه بوجه ولولا
ذلك لامتنع تحقق الطلب لامتنع تحقق المطلوب في الخارج وهو محال ثم على المذهب المختار هل صيغة الصلوة المندوبة وما بحكمها موقتا حال
الخروج وما بحكمه وجهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك المدة ومن انها كانت مطلوبة العدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده
والا لزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو محال لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تعلقهما بمحل واحد ولو
باعتبار زمانين والمعتمد هو الاول والجواب عن الثاني ان تاثير النهي المذكور انما هو في استحقاق العقوبة مطلقا بل مشروط ببقائه ومع انتفائه
ينتفي موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم قد يتطرق الاشكال الى الصحة باعتبار توقفها على امر زائد على الخروج ولتحقيق ذلك
مقام اخر ثم لا يذهب عليك ان فرض المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب المثال والا فالكلام يجري في نظائره مما لا حصر له كنزع
الثوب المغصوب واخراج الالة من فرج الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي
عنه الى اقوال ثالثها انه يدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من
اثبتها شرعا ولغة ومنهم من اثبتها شرعا بالنقل ونفاها لغة واختاره الحاجبي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها
في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا ان تعلق النهي بها بعينها كبيع الميتة او لصفة لازمة لها كبيع الملاقيح والمنابذة ونكاح الشغار ونفاها
في غير ذلك مطلقا وذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا بد اولا من تحقيق المعنى المتنازع فيه وتحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق و
يراد بها الماهية المخترعة في الشرع للتقرب بها وبعبارة اخرى ما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة
والحج والاعتكاف او تركا كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء
الدين والزيارة ودفن الاموات والمعاملات الراجحة اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة
بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادات التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بعينها وبنحوه كالطهارة
وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود المفتقرة
الى ايجاب وقبول وهي التي لا يقع صيغة الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح والاجارة والنكاح وقد تطلق ويراد بها ما يتناول
الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغتها من شخص واحد كالعتق والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم اعتبار الصحة والفساد
فيها من غير تعسف والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص هذه المباحث بها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان متقابلان يوصف بهما العبادة تارة

في البطلان

والحاصل ان البداء ونسخ الفعل قبل الاول كلاهما رفع التكليف وابانه والثاني رفع التكليف بعد ابانه و دفع التكليف ... العقل شاهد على ... اشد التمنع على العقل ... الحكم واقتضائه

والمعاملة

والمعاملات اخرى واختلفوا فى تحديدهما بالاعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها لامر الشارع وينبغى ان يراد بالامر معناه الاعم
ليتناول صحة المندوبة منها ايض والفقهاء على انها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها
لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا ثبوت له حال الفعل حتى يسقط وفسادها على الاول مخالفتها لامر الشارع وعلى الثانى عدم اسقاطها
للقضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يتفارقان فى صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة
وفاسدة على الثانى لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان العبرة فى المقامين ان كانت بالامر الظاهرى كانت الصلوة فى الفرض المذكور صحيحة على
الحدين اما على الاول فظ واما على الثانى فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقضى على حسبه وان كان العبرة بالامر
الواقعى لم يصدق وصف الصحة عليها بشئ من الحدين وهو ظ وكذا ان اريد به فيهما ما يعم القسمين وغاية ما يمكن تكلفه فى المقام ان يحمل الامر
فى الاول على الاعم من الامر الظاهرى والواقعى ويعتبر الاسقاط فى الثانى بالنسبة الى الامر الواقعى فقط هذا وكان منشأ اختلافهم فى ذلك
اختلاف محل انظارهم فان الانسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو فى الجملة وعدمه والانسب بمقاصد
الفقه البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا واعترض على الحد الثانى للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء له
كصحيح العيدين لان الاسقاط فرع الثبوت ولو فى الجملة وان اريد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا انتقض
مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حدهما طردا وعكسا بفاسدتهما واجيب تارة بان المراد بالقضاء ما يتناول الاعادة واخرى بان
المراد ما اسقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مع اشتماله على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير مصحح للحد
لبقاء الاشكال بصحيح العيدين عند ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتدئة وما بحكمها ولو عول على التاويل المتقدم
اتجه الاشكال بفاسدة المذكورات واما الثانى فلانه لو تم فقصاده لعدم مساعدة اللفظ عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاولى
تحديدها على طريقتهم بموافقة العبادة للامر الواقعى او باشتمالها على ما يقتضى الامر اشتمالها عليه والفساد بما يقابله واما المعاملات
والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايض فصحتها عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين فى البيع والمنفعة فى الاجارة
والبضع فى النكاح ووقوع البينونة فى الطلاق والحرية فى العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق
ان وصفى الصحة والفساد فى العبادات عقلى وفى المعاملات شرعى من احكام الوضع وهو ظ من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق
بين المقام والمقام المتقدم هو ان الامر والنهى هل يجتمعان فى شئ واحد اولا اما فى المعاملات فظ واما فى العبادات فهو ان النزاع
هناك فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا
بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين فى بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان
بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه واعلم ايض ان من قال باقتضاء النهى
فيما مر للفساد اراد الاقتضاء من جهة النهى كما هو ظ عنوانهم ونص حججهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد انه يقتضيها من جهة المادة والمتعلق
اعنى الفعل المنهى عنه كما ينادى به حجته لا من جهة نفس النهى فما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان النهى حقيقة فى التحريم وليس
ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها ناش عن عدم التفطن لذلك ثم قد يتخيل ان النزاع فى المقام لا يختص بصيغة النهى بل يجرى فيها و
فيما يجرى مجراها كلفظ التحريم فى قوله تع حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة فى العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظ لان المفهوم
من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح فى فساد العقد عليهن لدلالته على نفى ترتب الاثار على عقدهن
فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد ح غير
واضح وتوجه النزاع المعروف اليه غير ظ اذا عرفت هذا فالحق ان النهى فى العبادات يقتضى الفساد عقلا وبلزومه وضعا وعرفا ولغة سواء
تعلق النهى بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر فى الثانى ترتب الغير ليكون النهى فعليا واما فى المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا
مط ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد فيستفاد من النهى ح نفى الاثر فقط او
لنفسها
التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر منزل على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها معاملة الصحيح
فحرم لحرمة ما قصد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا للخصوص الصحيحة كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق النهى
بمعاملة فسادها تعين ان يراد من لفظها فى ذلك الاستعمال فاسدتها مجازا ان لم يكن جعل الفساد بذلك النهى ولا ريب ان فاسدة
المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من فاسدتها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه وان كان جعل الفساد بذلك
النهى فالتقريب اوضح مرجع مفاد النهى ح الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم ترتب الاثر الشرعى المقصود بها
عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشية من حقيقة احد الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منها كبيعها بمثلها او من وصف
احدهما كبيع المجهول او من وصفها كبيع المجهول بالمجهول ولو تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او
لجهة غير الفساد فلا يقتضيه عرفا ايض فيتمحض النهى ح للتحريم وما نقل عن الاكثر من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهى عنها

عنها الامر خارج عما يرشد اليه ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان المغصوب ومثله ذبح الحيوان المغصوب والذبح بالآلة المغصوبة او في المكان
المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعني بيعا للمغصوب بخلاف الاول فان
النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة بل باعتبار كونه غصبا وبعبارة اخرى منشأ النهي عند التحليل في الاول نفس المقيد وفي
الثاني نفس القيد وان اتحدا في الخارج ولم يتمايزا فيه وهذه التفرقة ثابتة عقلا ومعتبرة عرفا وكذا لو نذر ان لا يبيع الاكفان فان تعلق
النهي به ليس لكونه بيعا بل للنذر ومثله العهد واليمين وما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للوصلة
الى الفريضة والمحافظة على ادائها ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بكلا المعنيين يتوقف على تعلق الامر
بها وتعلقه بها على تقدير النهي عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا للمورد الآخر على ما مر في الفصل السابق ولا
ريب ان المطلق عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما
يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود الماهية او ايجادها لا نفسها على ما سبق بيانه
وظاهر ان المطلق والمقيد يوجدان في الخارج بوجود وايجاد وحدانيين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد شخصي
هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية باعتبار
كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحت لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو محال بل نقول اذا
ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة مع تغاير الموردين فيها بحسب الذات والحقيقة تبين عدم جوازه في المقام بطريق الاولوية اذ لا تغاير
بين الطبيعتين هنا الا بحسب وصفي الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المط والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية
ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في البحث السابق بطبيعتين متغايرتين
فربما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا
وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان الماهية التي لا يلاحظ معها شيء من الاعتبارات
هي عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليها يوجب تواردهما على موضوع واحد غاية ما في الباب ان
يعتبر في لحوق النهي لها لحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من النهي فيها الارشاد الى الترك لفساد العمل
بمعونة العرف حصل المقصود ايضا ولنا على نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتب آثارها عليها من انتقال الثمن و
المثمن في البيع والمنفعة واجرتها في الاجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك وظ ان ترتب تلك الآثار لا ينافي مبغوضيتها
المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح المحرمين والمهر على بعض صور الزنا وغير ذلك ومنه يظهر نفي
الاقتضاء فيها وضعا ايضا ولنا على اقتضائه عرفا فيما مر ان المفهوم من اطلاق النهي هناك نفي الاثر ولو بالفحوى كما يرشد اليه التدبر
في نظائره كنواهي الطبيب عند صنعة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم من تلك
النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في ان الحكمة
الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة
كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل
لم يحكم بالفساد وان قد يظهر وجه الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب
لفظي ظاهر فيه اتجه الحكم به ومما حققنا يتضح وجه آخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في
مانعية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة ومنه يظهر فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير المحض
بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكذا لازمه وهو الفساد ووجه ضعفه انا لا نثبت الفساد لكونه لازما للتحريم
بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد لمانعية الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل في الحرير وبين قولنا لا تصل
في الحرير لان الصلوة فيه فاسدة الا في الظهور والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص بصورة العلم فكذلك الاول ومن
هنا تريهم يحكمون ببطلان المعاملات التي تعلق النهي بها بحيث يوجب دلالته على البطلان وان صادف حال الجهل بالموضوع او الحكم وكذلك
الاوامر التي تقع في هذا المساق فان المفهوم منها الصحة تارة والجزئية او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات
ولنا على انتفائه عرفا ايضا فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل
وهو لا يقتضي نفي الاثر لجواز ترتبه على امر محرم كما مر حجة النافين للدلالة مط لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة
والتالي منتف اذ يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة
الى القسم الاول من المعاملات اذ الظ قد يصرح بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره
عقلا ظاهر جلي وان انكره بعض المعاصرين متمسكا بان الاوامر انما تتعلق بالطبايع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية

هذا مبني على تفسير الصحة بما اسقط القضاء وعلى تفسيرها بما اسقط القضاء بالطلب لاختصاص اسقاط به غير الامر فيخص الاداء الفاسد للقضاء على الاول ليدل على القضاء الذي يتم الدليل على الصحة بالمعنى القابل للفساد بالمعنى المذكور منه

الطبيعة

الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهى لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت الدلالة عرفا نظرا الى ان
اهل العرف يفهمون من تلك النواهى تقييد مطلوبية تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشارع
عليه كما هو الشان فى ساير خطاباته وجوابه واضح مما قررنا فلا نطيل باعادته وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهى
هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد النهى انما هو المقيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه اذ من الواضح ان
النهى عن الصلوة فى المكان المغصوب ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان
المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب فغير مفيد لان التقييد امر اعتبارى مجعول بجعل الصلوة فيمتنع
ان يخالف حكم جعل مثل هذا المركب لجعل المقيد لاتحاده وكذا الكلام فى النهى عن الصلوة فى الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان
سلمنا ان النهى هناك عن المركب فلا ريب ان النهى عن المركب نهى عن كل جزء من اجزائه فى ضمن الكل كما بيناه فى مبحث المقدمة فيلزم على تقدير جوازه
توارد الامر والنهى النفسيين فى الجزء وهو واضح الفساد كما فى صورة العكس حجة المثبتين لها مطلقا بحسب الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الاعصار
والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد الثانى ان الامر يقتضى الصحة لدلالته
على الاجزاء بكلا معنييه والنهى نقيضه فيلزم ان يقتضى نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان مقتضاهما نقيضان والجواب عن الاول ان
الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهى المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او كان الظاهر منه حكما غير الفساد فان امر الخلاف فيه
ظاهر معروف والتزامهم بالفساد فى مواضعه لا يوجب ان يكون مستفادا من مجرد النهى لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة او اجماع
او غيرهما وعن الثانى بالمنع من لزوم اختلاف احكام المتضادين اذ قد يشتركان فى معنى كالسواد المشارك للبياض فى العرضية واللونية
وغير ذلك واجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم
منه ان يقتضى الفساد وفيه نظر لان ذلك نفى للاقتضاء لا اثبات للتناقض فى المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لا يقال اذا لم يقتض النهى الصحة
فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض فى المقتضى ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضى
للمقتضى باقتضاء مغاير والا لتسلسل والاعتذار بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية فلا يمتنع كما وقع عن البعض فى نظاير المقام غير مسموع و
التفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك ينافى قضية التسليم فان المتناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف و
التقدير انهما متشاركان فى اقتضاء الاقتضاء احتج المفصلون بين اللغة والشرع على اقتضائهما الغة بان فساد الشئ عبارة عن انتفاء احكامه
ولا دلالة للفظ النهى عليه والجواب ان دلالته انما يجى فى المعاملات واما فى العبادات فلا لما مر فى حجة القول المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين
الاول ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهى على الفساد والجواب عنه ما مر الثانى انه لو لم يفسد لكان فى تركه حكمة مو
للنهى عنه وفى فعله حكمة موجبة للصحة والتالى باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا فيهما ويتساقطان فيكون فعله على حد تركه
فيمتنع النهى عنه لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احدهما فيمتنع الاخر اولى لانتفاء حكمته مع ما فيه من تفويت القدر الزائد من
حكمة الاخر وهى حكمة محضة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم فى العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكم الامر فيها يغاير
حكمة النهى فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما فى المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافى حكمة النهى عنها لجواز ان يترتب
على محرم اثر شرعى هذا ان اريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم والاثر وان اريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل فاعتبارها فيها ام
والسند ظ واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع محصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه
بما نرى الحذاق المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التى يتعلق النهى بها باحد الوجهين مستندين فى ذلك الى ورود النهى
عنها وليس لهم مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه فعدم وقوفنا عليه فى مثل المقام بعد الفحص يقضى عادة بالعدم لكثرة الموارد وعموم
الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم فى ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعة بان الكلام فى دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع و
غير الضرورة لتاخرهما عنه فى الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يزيد مدلول النهى على التحريم وهو لا يدل على نفى اثار المعاملة باحد
الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى نقل الشارع له فى خصوص المقامين الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد
الكل فى الحكم بالفساد الى مجرد النهى غير معلوم ان لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند فى مثل ذلك
لا يقضى عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما للموارد لم يصل الينا وانما يستبعد عدم الوصول اذا تعدد الدليل بحسب تعدد
الموارد مع ان الدليل فى جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى فى الربا الذين ياكلون الربا الاية وقوله تعالى لا تاكلوا الربا وقوله فى بيع
الخمر ان الذى حرمها حرم ثمنها وقد ورد فى اخبار عديدة ان ثمن الكلب الذى لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة
واجر الكاهن والربا ومهر البغى سحت الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاخبار على ما زعمه دليل عام على المقام
قد عثر عليه فكيف يدعى انه لم يعثر فى ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها فى مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بغيرها وهو
كما نرى مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد دليل المجمعين بمن وفقنا على

واعلم انا اذا جعلنا النهى عن صلوة الحايض متعلقا بالصلوة المقيدة بالحيض وجعلنا القيد معتبرا فى تعلق النهى بالنية فيكون الفعل ان اتى به فى حال حيضها مكلفا بتركه من حيث الحالة الطبيعية فى تلك الحالة الامر بالطبيعة بل القيد متعلقا انتفاء وان جعل النهى عن الصلوة بالتعلق وجعل النزاع المذكور حال الحيض توجه اليه منه

على قولهم من اصحابنا غير الاجماع ثم يجوز ان يستند اجماع الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدد الاول غير الاجماع فسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان مستندهم لو كان نفس النهي فلا ريب في انه ظنى في الفساد مع انا نرى الاصحاب قاطعين به في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظنى بل الظ انهم تمسكوا في ذلك بظاهر النهي المعتضد في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه لما عرفت من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب الصنايع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايض وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد ان تعلق بالمهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه مانعية القيد من صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو وكاتبوهم والصلح خير صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به مع ان احدا لا يلتزم بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظ ان المستفاد من الامر والنهي عرفا في مثل ذلك ليس هو الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح او ترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية والمعاجين و ان تعلقا بمن له اهلية الايجاب والتحريم في حقه كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه المفصل المذكور بان المصرح بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة الى نفي الاقتضاء مطلقا فتصريحه به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة وان كان غيره كان ذلك قرينة واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها وينفيه في غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته فيه على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى كقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وكوطي الحايض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي كقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعفه ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود وكذا غيره من ساير العقود ولا يذهب عليك ان التنزيل الاول ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول او البيع بالمجهول وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بدون الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال في الوصف الغير اللازم ايض كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان القيد لازما له ومن هنا يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى مهية المعاملة فظاهر انه غير متحقق في الامثلة التي قررها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف والشخص منها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك للزومها للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشئ يستدعي حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كنواهي الطبيب واليه يرجع ما اخترناه من التفصيل وحيث يستظهر من قرينة مقال او شهادة حال ان حكمة غير الفساد فلا يستظهر الفساد عرفا كالنهي عن البيع وقت النداء وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظ منه في الاول بقرينة المقام ان الحكمة الداعية اليه التهيؤ للصلوة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لئلا تباع ام الولد فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تصنع هذا المعجون في وقت كذا فان لي اليك في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل بترتب اثره عليه وانما اعتبرنا سيادة الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثاني ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكتفي بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولم يعارضه نقل الثاني لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في المقام من الاجماع وقد مر والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالبحث والفحص لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوازه في غير ذلك بل الظ ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لاكتفى علماء الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم يتكثر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى تجشم الاستدلال ولا خفاء في ان المقام من القسم الاخير فان مدرك النافي

ومن الظ من النهي عما نهى عنه علم الشريعة تعلقها لفسادها من حيث كونها ...

على ما اعترف به انما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث ظاهر
جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه
وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهم يقولون اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو
جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو جائز وفي رواية الاخرى بعد ان ذكر حكمه ع بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال
فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك
ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الروايتين دلتا على ان نكاح العبد الغير الماذون انما لم يفسد مع
لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من اقسام المعاملة يوجب الفساد فان قيل
كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وايض عصيان السيد يستلزم
عصيانه تع حيث اوجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الاخر قلنا اما الاول فمدفوع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح
فالمعنى انما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على اطلاقه بتنزيل العادة منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا
باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن واما الثاني فقد اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تع على معنى انه لم يعص الله واقعا حيث
لم يعص السيد واقعا مع لحوق اجازته وتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الظ قبل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية
المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تع واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد
عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع
في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد
في من طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وبمضمونه اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة
رد الى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد
كل شيء خالف الكتاب او السنة اليه اي رده باطلا الى ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها
باطلا اليه ولولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين الاوليين فبان الظ من العصيان فيهما بقرينة
المقام الاتيان بما لم يمض اولم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يات بنكاح لم يمضه الله اولم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح
لم يمضه السيد اولم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي ومما يدل على
ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظ اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال
المنع ويؤكده قوله ع فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على
الزام المخالفين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح به في الرجال عامي والظ ان ابرهيم النخعي مثله وفي الرواية ايض اشعار بذلك وكيف كان فلا
دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل فحملهما على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملهما على تفصيلنا
المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالنقل واما عن الرواية الثالثة فبانها تما لا اشعار لها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من
القلم واما عن الروايات الاخيرة فبان الظ من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظاهر الامر والنهي عرفا كما قررنا
بقرينة ما ذكر فيها من الاسباب كالطلاق بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم
التكليفي اليهما ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتهما عليه فتكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من التحريم
والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده باطلا اليهما على الاطلاق في محل المنع مع ان المستدل لا يقول به وحمله على التفصيل الذي
ذكره بعيد اذ لا شاهد عليه واحتج من قال بدلالته على الصحة بان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي
عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وايض لو لم يصح لكان ممتنعا
فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ص دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه
فيها لا يقع صحيحا اجماعا واما ثانيا فبالحل بارتكاب التاويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا
تنكحوا لا انكاح ومعنى دعي الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلوة على ايقاع صورتهما بقصد
المشروعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظ يترك عند مخالفته للعقل او معارضته بما هو اقوى منه في
الظهور ثم لا يخفى ان التمثيل بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد
عليه ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايض بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه
تنبيهات الاول قد عرفت مما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لقيده المحمول كالوصف او غيره ومنهم من ذهب الى
ان المنهي عنه لوصفه يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عادة عقد الربا

هذا والعقل في الجواب هو الاول

الرباعيين بوضيح حلية لوزل لما قص التصريح بالصحة ولا تناقض ولو جب ان لا يعتبر ذبح ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احدى العزائم في الصلوة او القراءة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري فيها وقضية فساده فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف بعد التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كغسل اليد في الوضوء منكوسا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط ولو لم يتخلف غيره واما اذا لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا يوجب فساد المشروط عقلا لامكان التوصل بالمحرم الى فعل الواجب ويقتضيه عرفا حسبما يقتضيه في المعاملات على التفصيل السابق لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التستر بشيء في الصلوة كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يتستر بثوب فستر به فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد مطلقا وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة مجرد التحريم كما لو نذر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يفرقع اصابعه او نحو ذلك فان النهي الناشي من النذر نهي تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال الامر الثالث ما مر في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها آثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظايرهما فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير به والنهي عن الذبح بغير الحديد حالة الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية به والنهي عن التطهير بالماء المغصوب او التذكية بالآلة المغصوبة او ما نذر ان لا يتصرف فيه بجواز وجه لا ينافي ترتب اثر الطهارة والتذكية عليه الى غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم فصل المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المقدر والمنوي او لا والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق والظ ان الظرف في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشية من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما لمذكور وحالا من احواله وذكر الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ان الظرف في المقامين خبر لكان حذفت مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق او لا في محله ولا يخفى بعده والاظهر انه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان لمذكور كان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير مذكور ولم يكن كذلك قال بعض المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق على كون موضوع الحكم مذكورا وعدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وهذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام المزوم وقوع الموصول بلا عائد فانه انما يستدعي الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما مر ثم تسميته لجعل الظرف حالا من الموصول بمعنى الموضوع استخداما اما للشبه به او باعتبار لزومه في ضمير الحال وفيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير ح الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه نعم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد كما مر ثم هذه الحدود ظاهرة الانطباق على قول من يجعلها من صفات المدلول واما من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يتوسع في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى المدلول المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا انه بظاهره ربما يوجب الدور ثم افول وفي الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرامه بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على

ما يقتضيه

مايقتضيه طريقهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور ولا يبقى لعل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا لاثبات الحكم له والعالم فى
المثال المذكور غير مذكور لاثبات الحكم له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله فى حد المنطوق لانا نقول لا سبيل الى
ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب ورود النقض على الحدين بمثل دلالة الايتين على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير
مذكور فيه لبيان اقله بل الوجه فى الجواب ان ما ثبت له الحكم اعنى الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم فى قولنا ان جاءك
زيد عدم مجيء زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انها منقوضة بدلالة الايتين
على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون الحمل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا
اعتباره فى المقام والاخرج مفهوم اية التافيف عن حده اذ اسم الابوين موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما وما التزم
به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور
ان عرفهم لا يساعد عليه وكذلك الحال فى مفهوم الشرط فانه يصح ان يقال فى المثال المتقدم منه زيد ان لم يجيئك فلا يجب اكرامه فيكون
موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة فى ذلك بالمعنى المنسبق الى الفهم من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبه
يتحصل التعميم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين بناء على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما
اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف
فى مثل قولك انما زيد اكرمت ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلحان الا بالتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان
بامور منها انها ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ايضا ابتداء ومنها انهما منقوضان
بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع فى الاثبات على اثبات الحكم المذكور للمذكور ونفيه عن غيره او رفع ما عداه
عنه وفى النفى بالعكس فتكون الدلالتان ابتدائية وفى محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة لافادة نفى الحكم عن غير
المذكور واثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمى حملى وهى حرف لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى نسبى وهو قصر ما بعدها على
ما يليه ماخوذا باعتبار كونه الة لتعرف حالهما فتدل على نفى الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه لا
فى محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك
مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر فى المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ او دلالته بقرينة

وانما قلت تشترك فى المفاهيم لان انما قد تأتى لافادة نفى ماعدا الحكم المذكور عن المذكور فقط نحو انما زيد عالم

ان المقسم عندهم احدهما ولا نسلم ان اقتضاء الامر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا فى الثانى واضح وفى
الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها
مركبة مما دل عليه اللفظ فى محل النطق ومما دل عليه لا فى محله والمركب من الشيئين ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه
اللفظ فى حده ما دل عليه فى الجملة ولو على بعضه فيكفى خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار
التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار فى محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات او دلالتها عليها
كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالته عليها مع انها لا تسمى مفهوما فى الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصولة فى حده المدلول
المركب او يجعل الضمير راجعا اليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يأتى لهما بحد سالم فالاوجه فى المقام ان
يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تقريبية ويرجع فى معرفتهما الى عرف القوم هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول خبرى او انشائى
غير مذكور ولازم لمدلول خبرى او انشائى مذكور مع اختلافهما فى الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه
لكان قريبا وقد يعزى الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد **فصل** قسموا المنطوق الى صريح
وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والحقوا به المدلول التضمنى وليس على ما ينبغى وغير الصريح ينقسم الى

[illegible] ... نعم ... البعد ...

ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم فى الخطاب اولا والثانى هو
المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احدهما مسوقة لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال
ويلزم منهما تعيين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة
الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية
كما فى قوله تعالى واسئل القرية فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبنى على تقدير عدم التجوز فى لفظ القرية وقد تكون
شرعية كقولك اعتق عبدك عنى على الف فان اختصاص العتق بالملك يوجب تقدير الملك اى مملكا على الف الثانى ان يقترن بالحكم
ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال السائل واقعت
اهلى فى نهار شهر رمضان فقال له كفر فان اقتران قوله كفر بقول السائل يقتضى ان يكون المراد كون الوقاع المسئول عنه علة لوجوب
الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغى تنزيل ما ذكروه فى هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاصه به فالضابط فيه ان يقع

هو ما دل

هو ما دل عليه اللفظ لا من انه مما يستبعد معه عدم ارادته واعلم ان القراين التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي او صحته كقولك جئني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه او لاقترانه بما لولاه لكان مستبعدا من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فدلالته ترجع الى احد هذه الدلالات فيكون دلالته على الاول بيّن دلالة اقتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم اخر بتمثيلها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقة مع ان العضدي صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلناه ولم نقف على من ينكر ذلك منه وذلك اية كون الاصطلاح جاريا عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان عناوينهم لبعض الاقسام المذكورة يشمل باطلاقها المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي قرينته العقل بمجرد ذكرهم مثالا او مثالين من بابه مع ان المثال الذي ذكروه للذي قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا وهذا **فصل** اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه اولا فذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط ليتضح مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وتدجري عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم المقيد به ومنهم من جعله في التعليق به والظاهر انه لا فارق في المقام فان الاخيرين متوافقان وتخصيص الاول لعله بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على التمثيل فيطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وح فهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط او يجري فيها وفيما يتضمن معنى الشرط من الظروف المبنية او يجري فيها وفيما يشعر به كالفاء الداخلة على جزاء الموصول والموصوف حيث انها تشعره باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنها ح معنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة واطلق الباقون والظاهر من مثبتيها بالوضع ثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مط والظاهر من النافين نفي دلالته على ذلك مط والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مط لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان المتاخر لازم الحصول لحصول الاول ومرجعه الى ان للشرط علقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه وحيث تنحصر هذه العلقة اعني علقة اللزوم في علقة العلية بانواعها الثلثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان او وضعيا نحو ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا عنه مساويا له نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظايرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فيستفاد من اعتبار امور خارجة ولا اختصاص لها باحدها نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها او ملزوما للشرط بان يكونا معلولين لعلة واحدة نحو اذا شاهدت موضع كذا فافعل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها الكر حيث ان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل يقوى الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا له مط ومنشاؤه ان صفة اللازمية لازمة للمشروط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما فلهما مزيد اختصاص به ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون ادواته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد هو كون الجزاء لازما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فنقول كان الظ

من التعليق

من التعليق شرطية المقدم كما ان الظ من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين مع الجزم بلزوم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالى على تقدير انتفاء المقدم فى الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية
التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مط مستندة الى ظهور التعليق فى شرطية المقدم وظهور الشرطية فى الشرطية التعيينية فقول القائل
ان جائك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جائك وان لم يجئك فالظ انه مخالف للوضع
اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات الخفية غير سديد لقصور اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف
يبتنى محاورات اهل العرف عليها قلت لا انتقال الى امثال هذه الدقائق بطريق الاجمال مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول
الى تفاصيل تلك الدقائق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة فى علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك
فهى ماخوذة من اعتبار اهل العرف لها فى محاوراتهم ومن مراعاتهم لها فى مجازيهم استعمالا لانهم فهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق
الاجمال ولهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا عنه وكذلك الحال فى جملة من مباحث العلم فانا نريهم يحكمون بعدم قضاء الامر بالشئ ببطلان
ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيهما مما قد عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها
ومن هذا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة للجملات وجدانه اقرب الى الصواب ممن يتبع اول التفاصيل ولا يلتفت الى المجملات او يجعلها
تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص فى الماضى بالشرط والجزاء الممتنع
حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما واما
ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغى لانه وان استلزم ما ذكرناه فى اذا
لكنه لا يستلزمه فى ان وافادة هذه الادوات لتلك الصفات فى مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها
بها من قبيل افادة لفظ الامر علو رتبة الآمر والدعاء انحطاط رتبة الداعى وقد مر التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشية فى المقام
من الوضع او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لا سيما فى غير ان وخصوصا فى لو وهو قضية اطلاق كلماتهم فلو يدل على ما دل
عليه التعليق بباقى الادوات من كون الثانى لازم الحصول على تقدير حصول الاول بدلالة استعمالية مع الدلالة على ان الواقع نفيهما
بدلالة اختصاصية ولا اختصاص لها وضعا بكون الاول سببا للثانى ولا مسببا عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية
كما عرفت فى قولك لو جئتنى لاكرمتك فان الظ منه ان المجئ كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل المجئ فيحصل الاكرام
اى فيترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما يق لو جائنى زيد لاكرمته لكنه لم يجئنى
اى لم يجئنى فاكرمه ومثله قوله ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اى ما لهن دوام فيكونوا رعايا كغيرهم
واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فالظ انه ليس مما يكون الثانى فيه مسببا عن الاول كما زعمه التفتازانى لان
طيران ذى حافر لا يصلح سببا لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت لكل صفة كمالية تكون لذى حافر
فاخذ هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فالمعنى لم يطر ذو
حافر قبلها فنظير على حذو قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اى لم نبلغه فنبلغها فليس المقصود من نفى المقدم فى
هذه الموارد انتاج نفى التالى على ما سبق الى بعض الاوهام فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم فى القياس الشرطى لا يوجب نفى التالى
على ما تقرر فى محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اى لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفى
الشرط المتعقب لحصول الجزاء المنفى لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة على ان نفى الجزاء متفرع على نفى الشرط خاصة
وحيثما وقع اسناد والنفى المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب فى الشرط نعم اذا تركبت لو مع لا
افادت سببية وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لا يحتمل غيرها كما فى قوله لولا على لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجود على سبب لعدم
هلاك عمر ومن هنا يتقوى قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائى فجعل الاسم الواقع بعدها
فاعلا لفعل محذوف هذا ما يساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول واعترض عليهم الحاجبى بان
الاول سبب والثانى مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس فعكس الامر وجعلها لامتناع
الاول لامتناع الثانى لان عدم المسبب يقتضى عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه
سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الى الان منهم من التزم بدعوى
وافسد دليله نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن الثانى او مشاركا له فى العلة واورد عليهم
التفتازانى بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثانى ليرد عليهم ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان
انتفاء الثانى انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هى هذا محصل كلامه ونحن نقول ليس غرض
الحاجبى ان الجمهور يجعلون لو ليستدل بامتناع شرطها على امتناع جوابها وان الامر على العكس كما زعمه التفتازانى بل غرضه انهم يجعلونها

لانتفاء

[illegible]

لامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كما ذكره بل العكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك الا ما زاده من اعتبار الحصر وهو مردود
اما اولا فبعدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم وارد على اعتبار هذا الحصر اذ لا نسلم ان الجزاء
انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا
في الشرط ومنه قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلافه بل المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلية في عدم الثاني سواء
استقل كما اذا انحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمته لا يقتضي حصر سبب الاكرام
في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك ولو كان عالما لاكرمته ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض
المذكور ايضا لان مبناه على ان يكون المراد انه لو يقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك مع
انك قد عرفت انها لا تفيد السببية وضعا و يفيد السببية التغيينية اطلاقا ويمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة
على طريقة القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا يدل الا على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من
غير اختصاص له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جاءني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم
الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع وظهورها في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية
المورد هذا واما ما اختاره الحاجبي من انها لامتناع الاول لامتناع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع بان قولك لو جاءني زيد
لاكرمته ليس لافادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام او الاستدلال على امتناع المجيء بامتناع الاكرام كيف والمجيء سبب الاكرام فعدمه مقدم
على عدمه فيمتنع ان يستند اليه والاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام او يبرهن عليه وكثيرا ما يأتي بالكلام المذكور مجردا عن
البيان حيث لا علم بطرفي التعليق او بالجواب ولو اكتفى في بيانه بوقوعه في الجملة الشرطية فعدم الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال
عليه بما بينا او بين في المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه ليدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط
وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير مصحح له لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها لوضوح ان ليس
المقصود بقولك لو جاءني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد التزم التفتازاني في
بما اورده فيها واجاب بانها وارده على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد التلازم فتدل على لزوم الجزاء
للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على ان
العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في
الخارج ما هي ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وتبعه في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس لارباب المعقول
في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتباره جارية على حسب اوضاعها الاصلية نعم كثيرا ما
يأتون بها لغير الشرط والجزاء المعلومين وبلو لغير الشرط والجزاء الممتنعين وهذا ايضا شايع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة فهم من حيث
التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم
بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي
وينكر وجود التالي او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين
واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا يكون
الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتائجها ولا
يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والسر فيه ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون
الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من
الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه مبنى ما اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها
الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايع لغة وعرفا تقول في رد من قال لك زيد غني انه لو كان غنيا لما
صنع كذا وفي رد من قال عمرو في البلد انه لو كان في البلد لجاء الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فيؤتى بها تارة
حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد مر واخرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيث يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزاء فيؤتى به
ليفيد دوام حصوله نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف
يكون ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني في
اذ ليس معنى لو فيه الا التقدير واما ما يتوهم من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المقيد منه
بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما

بوجه

بوجب تقييده مع ما فيه من البعد وقد التزم به الحاجبي حيث يكون الجزاء مثبتا لانه ح لا يقتضي العموم كما في قولك ان شتمني لا اكرمك بخلاف
المنفي كما في المثال المذكور ويضعفه ان الجزاء المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج عن الظ كذلك الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده
خروج عن الظ اذ ليس التقييد بنفس التقييد الذي اشتمل عليه الشرطية والا لزم تقدمه على نفسه بل بتقييد اخر بقدر اعتباره ولا يعلم
لزوم التجوز فيه لما فيه من البعد عن مظان الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يقال من ان التقييد او التخصيص خير من المجاز فليس على
اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات
بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معينا في الواقع
او لا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك لا يفيده هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام تمسكات و
الذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له فلو لم يستلزم عدمه العدم
لخرج عن كونه شرطا والا لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام
وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود
الملزوم بدون اللازم وهذا ظ لا سترة عليه ومنها ما تمسك به في المعالم من ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى
قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء فيكون الاول ايض كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان
المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرت بالمعنى المقابل للسبب او بما بيّنا ولو فسرها بالشرط نشأ
عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب والعلة كما نص
عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور نعم يتجه على ما حققناه ان يق ان كان المقصود اثبات الدلالة والتبادر في
المقامين باعتبار الاطلاق فمسلم والا فمم على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الايراد ايض لكن يبقى في الدليل المذكور شيء
وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما سبق من
انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن العام وظ ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير بادات الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة
فالاظهر ان يق انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايض ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح ومنها
انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين في دفعه ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون
خصوصية هذه الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجوده مضافا الى ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا
يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل اللسان ذلك منه
في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة ليصح التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات
الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تنشأ
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع ح الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض وهو مما لا يعقل
النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غاية الامر ان تكون
مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا او ازيد
فمدفوع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فالظ ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت
قاعدة كلية تخص المقام كما هو شان قواعد الفن الذي يناسبها ح اثباتا ظهر بينها الا انها اذا كانت اظهر كانت حجة هذا ملخص كلامه
ومواضع النظر فيه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف
الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية
ظواهر الالفاظ مما لا يدانيه صحة الريب ولا يعتريه اثر الشك وان لم يستند الى نص الوضع فيناسب القول بالحجية ويوافق الدلالة
اللفظية ويلائم تاصيل قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع ح الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع
في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه او عدم دلالته عليه وقد يتخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على
نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع افراده للمنطوق كذلك يحصل
على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظ اذ يكفي في صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة المسكوت عنه
للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس الى عدم القيد لا بالقياس الى قيد اخر ومنها الاخبار منها ما رواه
عبيد بن زرارة قال سئلت الصادق ع عن قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر
فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند انتفاء الشرط فالمعبر عنه بصيغة النهي توسع وهو في مثل المقام متداول
ويمكن ابقائه على ظاهره فيكون تفسيرا للمفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وايض عنه ع في تفسير قوله تع فمن تعجل في يومين

فيه ان الاحتمال المخالف للاصل لا ينفع في دفع الحجية ولقد كان الاولى له ان يمنع جريان الاصل هنا لان تعلق الفضل لكل فائدة ما دون تنبع بالاصل عدم كل علم ارادة فائدة غير المفهوم بل من اصالة عدم ارادة ما ولي من المفهوم منه في التعليق

فى يومين فلا اثم عليه وقد يستدل برواية حسن بن زياد قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثلثا فتزوجت بالمتعة أتحل لزوجها الاول قال لا
لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره لانه تع يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ودلالة
فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدوام
دون المتعة وبما فى صحيحة جميل عن ابى عبد الله ع قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تع قال ادعونى استجب لكم وانا ندعوا فلا يستجاب
لنا فقال انكم لا توفون بعهده فانه تع يقول اوفوا بعهدى اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ودلالة فيهما على ذلك ايضا فان
المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا
المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايض بروايات اخر مما لا دلالة لها على ذلك
تركنا التعرض لها مخافة الاطناب واحتج من انكر الدلالة المذكورة بطريق التضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شئ عند ثبوت
شئ اخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين
فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط فى المنطوق ليس مجرد ثبوت شئ عند
ثبوت شئ اخر بل تعليق ثبوت شئ على ثبوت شئ اخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا وعرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على
نفى الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده ولجاز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خاصة
عند قيام القرينة كما يجوز العكس لتساوى نسبة الجزئية اليهما وبطلانه واضح حجة المخالف امران الاول ان ادوات الشرط انما يقتضى
شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثانى لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل
بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مفهوم احدهما وهو لا ينتفى
الا بانتفائهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث تخصص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم
مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل وشرط قبول شهادة
العدل انضمام شهادة عدل اخر او امرأتين او يمين اليه الى غير ذلك دون مفهوم احدهما اعنى هذا المعنى الاعتبارى الذى هو من المعقولات
الثانية وقد مر فى بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شئ شرطا عند الاطلاق
ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب او مندوب انه كذلك على التعيين
مع ان الكل حقيقة فى البدلى ايض على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مط فالجواب عنه واضح
اذ لا نزاع فى ان زوال الشرط يستلزم زوال المشروط فى الجملة وعن الثانى بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم
تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن له يمتنع اكراههن عليه لا يبقى لا نسلم
الملازمة لجواز ان يغفلن فلا يردن شيئا منها الا انا نقول الاكراه يستلزم التنبيه المستلزم لاحد الامرين الثانى ان المقصود ظهور
التعليق بالشرط فى انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافى قيام قرينة على عدم ارادته كما فى المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه
مط واما النكتة فى التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء على الاكراه يعنى انهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالموالى احق
بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن او نحو ذلك **فصل** لا كلام فى ان تقييد الحكم بالوصف انما
يقتضى ثبوت الحكم فى محل الوصف دون غيره فى غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يتمسك فى نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما
الكلام فى انه هل يقتضى انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف ولا فاثبته جماعة وعزى ذلك الى ظاهر الشيخ وحكى
عن الشهيد انه جنح اليه فى الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته فى
صور ثلث وهى ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان مما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين فان الشاهد
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغى ان يلتفت اليه ولتحرر اولا محل البحث
فنقول الظ من كلمات القوم اختصاص النزاع فى المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى
ما حكى عن ابى عبيدة فى حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضى مطلوبه ثم الظ انه لا فارق فى المقام بين ان يكون
الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابى عبيدة وان كان ظ احتجاجهم
بلزوم العراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم فى تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف
وجودا ولو من وجه اذ لو ساواه لم يبق مورد للمفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلتهم على اشكال فيه وفى سابقه لاحتمال
ان لا يساعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيلتزم فى مثل قولك اشتهى العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهاء الرمان الحامض
كما قال بعضهم ان قولنا فى الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة فى معلوفة غير الغنم ايض اذا تقرر هذا فالحق عندى ان التقييد بالو

لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك لمعاضد خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيتجه التعويل عليه حح كما لو وقع
التقييد به في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة منها زكوة واقتصر عليه فانه
يدل على نفيه عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار اذن ما ذهب اليه النافون لنا انه لو اقتضاه لكان
باحدى الثلث لظهور انه لا يقتضيه معنى باتفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية وهي منفية
اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فظ مع انه لو كان كك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو متفق على فساده واما
بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا ولنا ايض القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره
بشراء عبد رومي ايض وقوله جئني برمانة حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة ايض وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم
امره بشراء معز اسود ايض الى غير ذلك مما لا حصر له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعري التقييد به عن الفائدة ولكان
بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان ابا عبيد او ابا عبيدة قال في قوله ص لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله ص مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد
من حمل الشعر في قوله لئن يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان كك لم يكن لذكر الامتلاء
معنى اذ قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به مع انه
وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله وقوله معتضد بموافقة جماعة من العارفين باللغة له والمسئلة لغوية
يكتفى فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعددوا والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة في المقامين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما
ذكر لا وضعا ولا ظهورا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تع وحافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او لدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف اما لوضوحه
او لسبق بيان او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له حتى انه حكي عن الاخفش ان وضع
الصفة للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا نلتزم باختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في
احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالته مدعيه سيما في موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه
بما يراه الخصم واما في الثاني فلان منشا استهجان الوصفين في المثالين عراهما فيهما عن الفايدة حتى انه لو قدر لهما فائدة بحيث
يعتد بها الطبع منع اه واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس على ما ينبغي
لان الحكم المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في مواضع يليق بها من غير استهجان واما عن الثاني فبان فهم ذلك في الامثلة
المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهوره مطلق التقييد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره في خصوص تلك
الموارد فانا لا نتحاشى عن افادته ذلك في بعض الموارد اذا كان اظهر فوائده واجلاها سلمنا لكن المسئلة اجتهادية وليس لنا
التعويل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من البعد مما لم يصدر عن احد
على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيتعارضان ويتساقطان وما زعمه بعض المعاصرين
من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن ابي عبيدة ولما نجده في انفسنا من ظهوره في التقييد والاحتراز فيتساقطان و
يثبت المقصود من عدم الدلالة فليس بشيء اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه ايض من ائمة اللغة فيبقى
ما نجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فقول غيره
من المعتنين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ورجحان قول المثبت على النافي في مثل المقام يدور مدار الظن و
ليس على الاطلاق ولا ريب ان مساعدة العرف على النفي يؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك لمعارضته واعلم انه قد اشتهر بينهم ان
تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية المبدأ فلو رام الخصم ان يتمسك به على دعواه بعد توجيهه بما ذكرناه نحو مفهوم الشرط كما
يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظ في علية المبدأ وهي ظاهرة في العلة التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف
لامتناع المعلول بدون العلة لدفعناه اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل في بعض الموارد فان قولك اشتر لي عبدا
اسود او اشتر لي عبدا اسود مما لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان الظواهر العرفية
الثابتة في بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرادها في جميع الموارد والمقامات بل قد تتخلف فالعلية المستفادة من التقييد
بالوصف على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها في العلية التعيينية بل العلية في الجملة تذنيب لو قلنا بمفهوم الوصف فهل نجعله تذنيب
على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية او لا وجهان ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة مفهومه
ليس كل غنم معلوفة كك وهو في قوة السلب الجزئي وقولنا بعض السائمة فيها الزكوة مفهومه لا شيء من المعلوفة كك وذهب
بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كك وكان الاقرب

الاقرب هو الاول وحيث بطلنا اصل الدلالة فالبحث في تعيين احدهما مما لم يترتب فيه كثير فائدة **فصل** اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل
يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها اولا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى
الى لانتهاء الغاية وان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية
في المغيا اولا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل
ووجه تسميته غاية كونه نهاية اما بداية او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا
المعنى بل يكون المعنى انها لافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري
ينتزع من المغيا من حيث ينقطع استمراره فهي في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان نسب
اليه الصوم كان منفذا ما عليه وان نسب الى الليل كان منتزعا عنه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة في محل
النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه
على القول الاخر او اذا قام قرينة دالة على خروجه ويدخل فيه ما بعده وحمل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لانه يوجب
خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كما يشهد به حجتهم فما
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا في ما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في
المثال موهم بعيد يتضح ضعفه مما قررنا وكذا ما يوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال
المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها لعدم جريان النزاع على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر
يعني الغاية نفسه لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين
بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل النهاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث
عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا في ما يتقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية
اعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيا يعني في حكم المذكور مطلقا فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل
وقرات القران الى سورة كذا دخول الليل في الحكم بصومه والسورة المذكورة في الحكم بقراءتها اولا مطلقا فيكون المراد بيان امر
وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوته فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى و
المدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين
ما اذا اتحدا فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها
القول الثاني من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا
وكذا الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل قولك قرات الكتاب من اوله الى اخره واشتريت
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها
في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسرا بالنهاية كما هو الظ فلا اشكال وكذا حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تع حتى يطهرن
حتى تفيء الى امر الله حتى يرجع التلموسي حتى اتيتهم نصرنا الى غير ذلك والظ ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة يتمسك
على مذهبه بامثلة تساعد بظاهرها على دعويه ويلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال
وحكى بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز
للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه ولاشتراك
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى بما
عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه بمنزلته في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل قولك
قرات القران من اوله الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول والحق انها
في الاصل لا تقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كالامر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا والثاني فيما هو المتداول
في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها اولا ولا فرق في هذا النزاع بين القول
بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت ولنحرر اولا محل النزاع فنعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد
بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مط بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مط
ولو بامر اخر ولا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال
المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل اولا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب
بذلك مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم

بلا صريح

بل صريح بعضها فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها قلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في
المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظاهر
ان هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان مرجع الامرين ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية
المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد في نفي الفرق بين
مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل زعما حكم
الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية
غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظ المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قيود لمدلول مادته
فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل فلو ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا فرضه
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد ح اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظ
من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بحملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى
الليل سواء انقطع عنده اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظ فقول القائل سر الى البصرة ومنها
الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا براسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار
كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظ ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير
بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض ببيانها منفردة كالتي بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء و كالمثنى والمثنى
الانتهاء فيها على الحقيقة ولا بد ح من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول
هذا المعنى هو المفهوم في نظاير الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول
القائل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على وجدانه هذا واما لم نتعرض
للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع
وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد
التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او
يكون التحديد لامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده
الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظايره ايض احتج النافون بمثل ما مر
من انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هناك عقلا وعرفا وبانه
يستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النفي ان كان بالنسبة الى
المقام الاول فيتجه كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا ثم انهم خصوا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره
ات في من الابتدائية ايض من انها هل تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها اولا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول
ووجهه ظ مما مر **فصل** ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر او
الله اله بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض
المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة على ذهوله عن كون الخبر فيه عاما مقدرا وفيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة
الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيهما بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه نظر
الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدودهم المذكورة مؤولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكل على
العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر وان بعضهم
عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفق على تسميته مفهوما فعدم مساعدة حدودهم
عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو المختار فيفيد مع
تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصور عليه عن المقصور غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما في قولك انما
زيد ضرب والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا الحكم الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ المقصود
نفي الفرق بينهما باعتبار مؤديهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي من ان دليلهم هذا تقرير للمدعى بعبارة اوضح فيتوجه
المنع عليه ايض واحتجوا ايض بوجوه اخر منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق واورد عليه ايض بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما اذ لو كان كل عمل بالنية فلا عمل بدونها

بد منهما واذا كان كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولو شارك معه والا لزم ان لا يكون له بعض الولاء وهو ما لغيره لامتناع قيام عرض واحد بمحلين
ويتعلم لكلية فلان فقيل هذا نتغاير بالاضافة لا لتغاير بالوجود لتجيب بانه من قبيل ما ابق ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان
احتمل الشركة وذلك لما عرفت من ان ملكية غيره ... وليست له هذا ملخص كلامه وما اورده على حديث الثاني مبني على حمل اللام في
الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يجعل فيه للجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم العهد وبوجه الايراد بان الحصر
مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا
كما في قولك المال لزيد ومنها ان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا تواردتا على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا للنفي المذكور
واثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فيتعين ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد
بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاتي لتاكيد النفي كما تاتي لتاكيد الاثبات وان ما لا تنفي الا ما دخلت عليه وان ان لا تدخل
عليها ايضا انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات
ما بعدها ونفي ما عداه ولانه يصح انفصال الضمير معها كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النحاة الا مع تعذر
الاتصال وحصر وجوه التعذر في صور كلها منتفية هنا سوى ان يقصد الفصل فيه لغرض وهو ان المعنى لا يقوم الا انا احتج
الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما والزائد بمنزلة المعدوم والجواب المنع من
ذلك بل انما هي كلمة برأسها موضوعة لافادة القصر واما انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للقصر ايضا وهو ضعيف بل الحق انها مركبة
من ان وما الزائدة وليس مفادها الا التاكيد بشهادة التبادر وقد نص عليه بعض المحققين واما مفهوم الحصر والمراد به القصر
المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم
الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه وربما يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف
بالاضافة ومنهم من عمم البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى او الحمل عليه ظ في التخصيص مط واما سواه
فلا ظهور له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر فان المفهوم من قول
القائل زيد الصديق او الصديق زيد عند عدم العهد قصر وصف الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها
ما ذكره العلامة التفتازاني في المسند المعرف ومحصله ان اللام ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظ لانه بمنزلة قولنا كل صديق
زيد على طريقة انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل ح اتحاد زيد مع جنس الصديق في الخارج لامتناع حمل احد
المتغايرين في الخارج على الآخر فيلزم ان لا يصدق جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه سؤالا حاصله
ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايض ولا يفيد القصر واجاب عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر
هذا ح فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هنا جيد وبه يظهر فساد تعليله بناء على الوجه
الثاني فالنقض وارد والحل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود لا في المفهوم كيف وقضيتهما
التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه المحقق الشريف عليه وتبعهما فيه بعض المعاصرين ولم نظفر من
غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد مما لا يساعد عليه الذوق لبعده عن ظاهر المقام والا
اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما زعموه وكذا ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق الافراد اذ ليس المعنى
زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة صوغ الكلام عليه اذ لو اريد ذلك لكان اللازم تنكير
الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لاستغراق الابعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك لانه قد اخذ
حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة
تعتبر المشار اليه ولا تعين للماهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد
استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا حازه الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل
بل البعض وارداف بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تاكيده بكل الصديق
من غير حصول مخالفة في المعنى الا في الوضوح وهذا وجه ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود
بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايض فلا بد ان
يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او المفهوم ولو ادعاء وبالجملة فتعريف المحمول قرينة على ان المقصود بالحمل الذاتي اعني حمل هو هو
دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر لان الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول ثم
فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه ولم ينحصر في المحكوم به لزم الاخبار بالخاص عن العام والثاني
باطل اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به واما بطلان التالي فلان ما يثبت للشيء يثبت لجميع

جزئية

جزئيانه فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما الثبوته للصدق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر في بطلان التالي انما يتجه اذا كانت القضية
كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتجاج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس
بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم عدم الفائدة على تقدير الحمل على
العهد الذهني اذ مفاده ح اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان
العهد الذهني في معنى النكرة فربما يمتنع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة او نختار حمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار وجوده في
الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف الحصر لجواز اتحاده ايضا مع غيره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استبشاع الحمل على الاستغراق الا
احتج الخصم بانه لو كان العالم زيد مفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا له ايضا وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك
المستند فانهم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للجنس لانه مهية كلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي
ولا للعهد اذ التقدير انتفاؤه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في
صورة التاخير ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير مغيرا لمفهوم الكلمة والتالي باطل بيان
الملازمة ان الفرض تساوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لامتناع ان
يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية دون مداليل المفردات
واجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه
ذات موصوفة به وهو عارض للاول ة لا اتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة
معروض آخر له فيه واعترض عليه التفتازاني بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
فلا يتم الفرق ورده المحشي الشيرازي بان هذا انما يراد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف
بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذان التفصيلان مردودان بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر
وغيره من المحلى بلام الموصولة وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقيق المقام وتنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع
والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي
والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فتفرعت في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا البتة بل
ادعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفخر الرازي على
ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم
بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات لانه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل لظهور فساده لان ما عدا الافعال
من المشتقات لا تتضمن نسبة وكلاهما فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض الانسان بجعل
زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقع بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو
اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظ ان هذا المعنى لا يقتضي
ان يكون شئ من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او مختلفين كما في قولك الانسان حيوان ناطق اذا اردت
نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا ريب انه محمول بهذا الاعتبار نعم
القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف ايضا هي التي تكون موضوعاتها
الفرد او الافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا غير لا يقال جواز وقوع الجزئي محمولا يوجب كونه كليا
لصدقه ح على الكثيرين من موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير
ذلك فينتقض به الحدان لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحدين هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقية كانت او تقديرية او فرضية
وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب طرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم وح فلا اشكال واما الثاني فلان منشأه عدم تحقيق
معنى الذات والوصف في كلامهم ومجمل القول فيه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتاصلة في الخارج ومنه الذاتي الذي
يقابلون به العرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ويراد به العرضي كذلك يطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ اي الملحوظ
على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى ذاتا او وصفا وهذا
هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه واتضاح فساده فالموضوع في قولك كل كاتب
انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها
ومفهوم الانسان وان كانت حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا لغيره لاحقا له او فانيا
النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان ذلك واضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا اتضح لك التفصيل في المقام

في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فعله المعترض او بين ما اذا كان لامه للموصول وعدمه كما فعله المورد غير متجه على القاعدة
نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن البحث هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور
يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة بمعنى
بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره التفتازاني من ان الوصف اذا كان محلى باللام كما هو محل البحث كان
مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة ولا فرق بين ان تكون موصولة او للتعريف الثاني ان مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه
معروض على تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام التفتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وظاهر كلام
المورد التزام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه آنفا فالفرق الثاني متجه على الطلاقه نعم يرد على المجيب ان فرقه
بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني تحكم
صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاسم
وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل اولا ان الاخبار عن الجنس اعني العالم بانه زيد بالحمل المتعارف مما لا اعتماد عليه لان المهملة في قوة
الجزئية فكانه قيل بعض العالم زيد وانما يكذب بالحمل الذاتي ولو سلم فهو لا يجري في العكس لانه اخبار عن زيد يصدق عليه فلا يتعين فيه
الحمل على الاستغراق وثانيا ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول
والمتبوع عليه علماء البيان على ما هو الظ فالدليل المذكور انما يصلح ردا على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات
المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبل المثبتين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردناه
على بعض الادلة السابقة واجيب عن الثاني بانه ان اريد بتغيير المفهوم هذا القدر منه اعني صيرورة العارض اعني ذات موصوفة معروضا
اعني الذات الموصوفة فلا نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد
الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فمنعه لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد
التغيير في مداليل المفردات والمنع من بطلان التالي ان اريد التغيير في مفاد المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة في التركيب
من التقديم والتاخير لافادة ذلك او يكون ذلك هي النكتة الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد
اشتهر في العباير والالسنة ان تقديم ما حقه التاخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوايد
التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى اظهريته من بينها مما لا يتضح من بعد الا ان ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل
المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مثبتي هذه
الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زايد على اثبات المحمول للموضوع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشيء لان عرفهم
وحدودهم لا تساعد عليه **تنبيهات** الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند والمسند اليه بضمير الفصل قد يفيد الحصر نحو
زيد هو القايم وكثرت الشهيد عليهم الثاني حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف
النفي نحو ما انا ضربت زيدا قال ولهذا يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض والظ انه يريد به الحصر الاضافي من قصر الافراد
او قصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما
وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها داير بين النفي الجزئي والاثبات الكلي فالمختار عندي
ما ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فلانها لو دلت لكانت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا
فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عن غيره
وعلى نفي الرسالة عن ساير الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا لمن صام ثلثة ايام من كل
شهر كذا لا يدل على نفيه على تقدير الزيادة او النقيصة وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا للمتصدق في يوم الجمعة او في المسجد
كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون لمفهوم اللقب بان التخصيص
بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو بضميمة اصالة عدمه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل
على رمي المخاطب واخته بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي
فائدة يترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيدا زايدا في الكلام
حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني فبمنع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يختص بموارد التعريض
ومعه يخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القراين احتج القائلون بمفهوم العدد بما رووه من قوله
لا زيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكمه

بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وانما التزم لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا ينافي ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد
من انهم يقولون به في جانب النقيصة ايضا لانتفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما سيجيء والجواب فيمنع صحة الحديث وان الظاهر ان ذكر السبعين
للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير سلمنا لكن ليس فيما نقلوه عنه صلى الله عليه وسلم دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران فيما زاد بل على عدم
دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع واما مفهوما الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بمقايسة ما مر واعلم ان ما ذكرناه مبني
على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم هو الظاهر منها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو الظاهر من
محل النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القراين او بواسطتها فمما لا ريب فيه فان قولك زيد جاءني في جواب من قال
لك اجاءك زيد او عمرو يفيد الحصر وكذا قوله انزح ثلثين لموت كذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب والمندوب
لا سيما اذا وقع في مقام البيان ولهذا نحكم بانه يعارض لما دل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزائد على
عدد الحد فليس بالمفهوم بل لعموم ما دل على منع الايذاء بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في مثال النزح من ان المفهوم
في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظايرها
تذنيب يشتمل على امور الاول ذكر الحاجبي وغيره ان للمفهوم المخالف باقسامه شروطا الاول ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم
او مساويا للمذكور فيه والا دل على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خارجا مخرج المعتاد نحو وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك او لتنزيلهن منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لسن في الحجور لحكمهن ومثل ايضا
بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا يدل على
عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع
ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما
تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهدوا بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى
التجشم انما نشات من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مركوزا في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه اذ المفهوم الذي نقول
بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له مع ان الثمرة تظهر في الموافق عند التعارض الثالث لا ينحصر المفهوم
في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فمنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك
لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث ان طريقتهم
الجمود على المداليل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام
مفيدا وليس كل صديق وفيا يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصديق وفي وجواز وقوعه مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي
الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما يناظره **القول** في العام والخاص **فصل**
اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة او الخلل المحوج الى ارتكاب التعسف والتمحل والتعرض لها
بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود
مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه
اولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه اذ لا يشملها لان افراد معنى اخر وهو يصلح لها قلت وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى
والمجازي في وجه فزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له
على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخلو من بعد وثانيا بالجمع المعرف فان
عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الا
مبني على اعتبار قيد الحيثية في الحد والا فكون عمومه باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا للجماعات
ايضا نعم ربما يشكل ذلك فيما لو انحصرت الافراد في الثلثة ولما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى
كل ثلاثة فان تناوله لتلك الاحاد يوجب تناوله للجماعات المؤتلفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والا فالاشكال انما يتجه في
الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلثة وقد يتفصى عن اشكال الجمع بوجهين الاول ان اللام يبطل معنى الجمعية فيصدق ان
الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحد
انما يقتضي ذلك نعم لو تاول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكلف لكن يبقى الكلام ح في طرده الثاني ان
المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال او حكما كالنساء فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للمرأة لا
يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه متناول لجميع الاحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة لانا نقول ليس
العشرة بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد بدليل عدم صحة الملاقاة على ما يزيد عليه او ينقص عنه والا لظهر انه لا يستغرق

عشرة

عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايض تعسف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان
الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه ايض ويمكن التفصي عنه ايض باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده
تارة بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لالتزامه بعموم المشترك في اذا استعمل نخ
جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على القول بالمنع
كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لاستغراقه
لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمروا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع
العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان
المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول لمثل الرجال او المسلمين او بالثاني
لم يتناول لمثل الرجل ولا رجال واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد نص
في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدير لفظ الاجزاء والجزئيات فيفسد له اذ لا اشعار له به
فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظ ودون
مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في
ساير المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق جميع
جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع
جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايض نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل
عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء
المقيد اعني الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر
مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله لجزئيات مفهوم المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره
كالوصف ودخل نحو علماء البلد من الجموع المضافة وشبهها لشمولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق
ايض لان العموم في الجمع المضاف انما يطرء عليه بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما
يصلح له مفهوم المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق
عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذا النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم
في الدار فان حرف النفي انما سلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا واداة التعريف فيما سبق وان
تقدما على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كلماتهم لا تساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد
بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايض نحو لا رجلان ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد
الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان المنفي فيهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فردين
وما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت اكرم
العلماء واردت بهم جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدخولها على حد ساير موارد ها ومدلول الجمع افراد
متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعينه كان تعلقها بالجمع متاخرا
عن اعتبار مدلوله متعينا بتعهد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على
خروجه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود
فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في الاثبات
لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما ان يريد بالامر
المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع
المضاف الى المضاف والموصول المقيد صلته بقيد كعلماء بلد زيد ومن اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع
المعهود لتناوله جميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد
المستعمل في العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان القصد لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الاتية وانما ينبغي تعميم العناوين
على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين
حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى
والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق

الرفق

النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد لا لاستغراقها كذلك حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا نجد دلالتها على العموم ثابتة في ساير اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار ما يعم الوضع للعموم نفسه ككل وجل ونظايره او لمعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على ما تراه من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد المنتشر مثلا في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذا ينطبق على العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي في الاستفهام وقد يستشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب دخول النكرة فيه ايض لانها ايض تستغرق افراد مفهومها على البدلية ودفعه واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة باحد التشخصات الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص فهي بحسب وضعها صالحة لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا يعتبر معها تعيين البعض اصلا ولخلافه بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان امتنع اعتباره في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومهما فيكون مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منهما من غير تكلف على ما قيل تقول من جائني او ايكم جائني الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التي ترددت بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر عمومهما بالنسبة الى افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق اخر بينهما وبين النكرة واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما في ماء في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا قرره جماعة والتحقيق ان العموم في الثاني ايض حقيقي لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين في بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغني عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فيحمل حينئذ على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظي بما لا يتحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الآمر والمامور به كما في المثال المذكور ونظايره بعيد جدا بل مجمع على فساده الا من شذ كما مر في محله فيتعين تقييد المتعلق بالافراد التي يتمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في مقام الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لان العبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهومه المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناوله لجميع افراد مفهومه المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دايرة مدار ذلك فلا مشاحة الا ان عباراتهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على الاطلاق عرفا عند جمعهم للاكثر وان ترك النادر ومبناه عند التحقيق على التسامح في الاطلاق كما تراهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الخاصة على ما نقص منها او زاد بيسير من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المراد فيها في المواضع الثلثة ونظايرها على التحقيق لا لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم في مثل ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا تراهم يحملون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت في تلك الخطابات ونظايرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه واعلم ايض ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايض فالعام المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى معرف باللام تعين كونه مجموعيا ومعناه ح مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظ منه كونه افراديا ومعناه ح كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يأتي ح بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي بتمام احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا

فصل اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه ولا فذهب

جماعة

جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلف القائلون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكي عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالالفاظ المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفردهما والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه والذي نص عليه العضدي هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه العضدي فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميهما ياتي للعهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدي في الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من البواقي فيرجع النزاع على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض اخر وح فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في المعهود عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع الواضع اياها لخصوص العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر والنقل على ما سيأتي التنبيه عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعه لمعنى يستلزمه عند التجرد عن الضمائم الخارجية المنافية للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع المحرر في المقام وينبغي تنزيل كلماتهم عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مطلقا كما ارتكب في الحد نعم ينبغي التقييد بما يخرج به المعهود في فرد او فردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب المختار مضافا الى نص اللغويين عليه في بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرمه او مهما اكرم زيدا اكرمه تبادر العموم منها ولو ترك الاكرام والاحسان الى بعضهم او في بعض اوقاته اكرامه عد عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها ان ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه فقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره ص اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه بل باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها ارده تعالى قول اليهود وما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ومنها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من رد علي ضالتي فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل رادها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره الى غير ذلك مما لا حصر له وقد يستدل لهم بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والثاني باطل اما الملازمة فلتكرير اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكد المدلول وكان المراد بتاكد الالتباس تاكده في الكلام وتقويه بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فيتم الملازمة لا تاكد الالتباس في المؤكد بمجرد ما قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه وهذا ظ واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان المقصود من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشية من ارادة العموم في موارد استعماله عند ذكر التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور والثاني ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادي في البعض بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما مر تحقيقه وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما عرفت من قضية عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن

العموم

تحقيق الكلام في وضع اسم الجنس

العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل الثاني انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الحاقا للقليل بالعدم مبالغة والظ يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو بط وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فلو حمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص وخصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يخص النزاع على ما حكاه السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظ عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين نوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين وادوات التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو ح موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع ح للمهية من حيث هي واجاب عنه اولا بان المهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس ح بمهمل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كما في تنوين التمكن كقولك رجل جائني لا امراة هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان مسيس الحاجة الى ما ذكر لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء الاسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تتجرد عن اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تعذر ابناء على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بها زعمه ولو اراد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل ح بحسب اوضاعها النوعية بناء على ثبوتها كما يقول به وهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقي نوعية واما في الثالث فلان للخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن ساير اللواحق ليس موضوعا لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كك فلا يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعي بالنسبة الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجدي الا الجواب الاخير او يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه واما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية من حيث هي ليس معناه انه يكون كك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده اي من غير ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس وظ ان ذلك لا ينافي طرو اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى التبادر هذا ثم ما سبق من ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا للفرد منتشر ومعرفا باللام للمهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير وتركبه مع ساير الحروف ولعل منشأ الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدي في مقابلة التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات يفيد المعاني الزايدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايض وح فلا حاجة الى ما التزم به من الوضع النوعي وربما كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا فساد ذلك في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كساير الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخلة عليها موضوعة بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى اسميا بل باعتبار كونه الة لملاحظة حال مدخولها كما هو الشان في وضع الحروف وكك حرف اللام موضوعة للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مراة لتعرف حال ما اشير بها اليه من المهية المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافق لما يساعد عليه

الذوق

الذوق والنادر وتفصيل المقام وتوضيح المرام ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احدها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان
غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا قيل رايت حمراء ولم يرد بها الزنبة وقعت على الفرد ان اريد بحمراء نفس الجنس ولو تعدت الفردية بقرينة
الرؤية لو غيرها كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف اخر في السؤال المذكور الثانية ان يلحقه تنوين
التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واغلب ما يكون كذلك اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك
هذا رجل فان الظاهر من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها للحمل مع لحصة
الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جائني رجل لا امرأة في احد الوجهين الثالثة ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى حـ
نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه
على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لا ان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجتمع مع تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من
الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد اخر فتقييد تقييد ترديدي لا تعييني فالتقييد بالفرد الماخوذ في
مدلولها ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس فمنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي و
ليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد اي متحدا معه جزئي لا غير ولا فرق فيما ذكرناه
في تحقيق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جائني رجل او عند المخاطب كما في اي رجل اتاك او يكون غير
معين عندهما كما في جئني برجل اذ التعيين الحاصل في المثالين الاولين زائد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اريد بها معه
كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد لان
التقييد بالفرد لما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه
باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلولها فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايت انسانا وهذا
حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور
الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كذلك وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد
باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار
ما يحل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بازائها وفي الاطلاق
الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او المقيد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه استعمال
له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا والمراد انها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز
باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد وكذلك الحال في اطلاق المنون على
فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به الماهية المقيدة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا من غير لفظه فيكون حقيقة
اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد اريد ذلك من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين لعبارة
من لفظه فيكون مجازا لدخول التعيين وفوات عدم التعيين هذا تحقيق ما نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور
والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل متلاحظ في ظرف التحليل شخص متصف
بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل
المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا تجوز في شيء من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعيد بعده عن الانظار المستقيمة مما
لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة
تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه آلة لتعرف احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار
معنى حرفي يمتنع ان يحمل لنسبة لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ظاهر جدا مع ورود ما ذكره في ظاهر قوله
شخص فيتسلسل وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ فرد هو الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة
واحدة وموجود واحد فيفيد حصر الكلي فيه فيلزم التجوز لان زيدا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم
ان اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار
الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو
لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للماهية لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون
مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر واجاب عنه بانه ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما حاصله ان
الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالا مستلزما في ظرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد موضوع
لحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا وميز وقيل هذا الاسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له

بانه يفيد

بان يفيد ان هذا يعنى المعنى الغير الموضوع له ذاك يعنى المعنى الموضوع له بالحمل الذاتى لا الحمل المتعارف فان اسدًا فى قولنا رايت اسدا يرمى
مستعمل فى الرجل الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التشبيه لم يقع الا بينهما استعمالا مستلزما للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار
الاول وحقيقة بالاعتبار الثانى وكذا الكلام فى ساير انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات فى مثل رعينا الغيث لان اطلاقه عليه مبنى
على ان دعوى النبات هو الغيث الحقيقى لانه فرد من افراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتى نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات
مخصوص من باب اطلاق الكلى على الفرد بالحمل المتعارف فلهذا يجعله بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى فظهر
ان ما نصوا على مجازيته من استعمال العام فى الخاص راجع الى ادعاء كون العام منحصرا فى الخاص تحقيقا للحمل الذاتى المعتبر فى المجاز
انتهى ملخص كلامه اقول والنظر فيه فى مواضع الاول فيما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتى فى حدى الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه ان
اعتبر الحمل الذاتى بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة انهما متباينان وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغير مفيد
لظهور ان كل شئ يحمل على نفسه بهذا الحمل وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم فغير سديد لان
المفهوم زائد عليه قطعا وان اراد به معروضه الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره فى جانب الحقيقة وغير مستقيم
على اطلاقه فى جانب المجاز اما انه مما لا حاجة الى اعتباره فى جانب الحقيقة فلانه يكفى فى معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى
المستعمل فيه اعنى ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على اطلاقه
فى جانب المجاز فلان مرجع ما بنى عليه امر المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقى بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما يتجه
فى بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه فى اوائل الكتاب واما فى المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا لوضوح ان اطلاق الغيث
على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث الحقيقى هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية
فان وكالة الدعوى فى الاولى وقبحها فى الثانى مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام فى ساير الاقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة
بين المعنيين فمتى وجدت جاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر ومرجع ذلك
فى الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر واعارة اللفظ الموضوع بازائه له نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة المرخصة
وضعا او طبعا ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر فى ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد فى الحقيقة نعم يتاتى
الدعوى المذكورة فى كثير من انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار فى جميع
اقسام المجاز عليه بل الاستعارة الثانى فيما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطلاقه بمعنى الشجاع على زيد حقيقة و
محصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا فى غاية السقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا
يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد لا
بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما فسر به كلام القوم من قولهم اطلاق العام
على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى فى نفسها
وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة فى نفسها فلانا لا نسلم صحة استعمال الرجل فى قولك رايت رجلا فى هذا المعنى بان
يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة
وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلى على الفرد او حمله عليه قد يكون بقصر دلالته عليه وقد يكون
بقصر مدلوله عليه فتارة من حيث المراد ومرة من حيث الوجود وحينا من حيث الماهية وهذا قد يكون قصرا على ماهية الفرد بدعوى انهما
حقيقة واحدة وقد يكون قصرا على نفسه ومنشا الوهم فى ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم
على التقدير الثالث والاخير فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر ماهيته عليه يستلزم الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد
الشجاع وتريد به مجرد حصر وجود ماهية الشجاع فى زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان لا ماهية لزيد سوى ماهية الشجاع و
الحمل على هذين التقديرين متعارف وقد تزيد على ذلك فتدعى انه نفس ماهية الشجاع والحمل على هذا ذاتى ولا خفاء فى وجه دلالة
الاول على الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قضية كون زيد نفس ماهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشئ لا يتجاوز
عن نفسه واما القسم الثانى فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلى تمام ماهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به والا لانحصر افراد كل
نوع فى فرد واحد ولا يجوز فى القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان الكلى لم يطلق فيه الا على معناه الكلى ولا فى القسمين
الاخيرين ان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد او نفس ماهيته
ووجهه ظاهر وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان استعمل الشجاع فى زيد او فى ماهيته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب
فى مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلى على الفرد بقصر
مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال فى كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلى الا فى معناه الكلى اذ لم يرد كونه فى ضمن الفرد

ليس الذاتى والرجل الشجاع يعنى لفظ الاسد المستعمل فيه وفيه استعماله

فى اختصاص اللفظ بمعنى

الفرد من لفظه الا لكان قصرا اى دلالته بل من غيره واما استعماله فيه بقصره لالته عليه فلا ريب فى كونه مجازا لكونه مستعملا فى غير معناه لمكان [illegible] الخصوصية ولا اشعار فى شئ من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر ان للكلى بالنسبة الى الفرد باعتبار الاطلاق او الحمل اعتبارات خمسة يشتمل اثنان منها على افادة الحصر دون البواقى وهما لا ينافيان فى محل البحث بل محل البحث هو القسم الاول واما ان كلامهم لا يساعد عليها فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام اعنى الكلى ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على مهية العام وخصوصية لاحقة لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق مهية العام فيه كان حقيقة لانه فى الحقيقة اطلاق له على مهية العام لا غير كما عرفت وكونه فى ضمن خصوصية انما اريد من غير لفظه وان اطلق واريد معها الخصوصية او التقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب فان قلت العام والخاص متحدان فى الخارج وانما يتمايز بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجى سواء كان باعتبار عمومه او خصوصه او المجموع لا يكون الا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام اعنى الكلى موضوع للمهية من حيث هى لا من حيث تحققها فى الذهن ولا من حيث تحققها فى الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة لا يبدان يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هى هى بهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها الا اختصاص لها بمعين فتخصيصها به فى الارادة يوجب ارادتها منه مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما يأتى لافادة الوحدة الشخصية فيؤكد بنفى المثنى والمجموع بطريق قصر الافراد الفردى نحو جائنى رجل لا رجلان ولا رجال كذلك قد يأتى لافادة الوحدة النوعية بطريق قصر القلب او الافراد الجنسى فيؤكد بنفى الجنس الاخر نحو جائنى رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين فى المقامين لافادة التنكير اعنى اخذ المهية مقيدة باحد تشخصاتها الفردية كما هو مفادها فى ساير المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا بشرط اى من غير اعتبار زايد عليه كما هو الظ من الاطلاق وح فلا ينافى تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يق جائنى رجل ورجل اخر او امرأة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا وح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعنى الجنس فيدل على نفيه عن جنس اخر اعتبر الحصر بالقياس اليه فيق جائنى رجل لا امرأة ويجوز ان يكون تنوينه ح للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدخوله منونا اعنى احد الافراد فيدل على نفيه عن الزايد فيق جائنى رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفيه عن جنس اخر وعن الزائد فيق جائنى رجل لا امرأة ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهى حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسى او الشخصى وانما احتيج الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسى او الشخصى مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها ام فى لغة ثم انها تأتى لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسى باعتبار تعينها الجنسى وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها فى الفرد او تؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثانى اما ان يعتبر تحققها فى جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما فى قولك الرجل خير من المرأة فان اللام فى الرجل والمرأة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسى فكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومنه اللام الداخلة على الحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للمهية من حيث هى وحيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضى ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسى اوجبت تعريف مدخولها وميزت مصحوبها عن المجرد عنها وان كان المعنى متعينا فى نفسه على التقديرين بيان ذلك ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع له كذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا كانت نكرة واذا قرن بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للمهية المعينة باعتبار تعينها الجنسى او الذهنى ولهذا يعد معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف فى الاول ذاتى وملحوظ فى وضع الكلمة وفى الثانى عارضى وطار على الكلمة بامر خارج وان الثانى يتضمن الاشارة الى المهية بخلاف الاول هذا على ما نراه من ان المعتبر فى المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسى لكن المتداول فى كتب القوم وغيرهم ان المعتبر فيها التعيين الذهنى حيث صرحوا بان اسدا يدل على المهية الحاضرة فى الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا لا بأس من وجه الا ان الاول اسد واقرب الى الاعتبار والفرق بين التعين الجنسى والتعين الذهنى مما لا يكاد يخفى فان الاول ما يثبته العقل للمهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثانى لا يثبته الا بملاحظة وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن المهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى اكرم الرجل اكرم المهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها فيه ولكان معنى رايت اسامة رايت الماهية الحاضرة فى الذهن باعتبار حضورها فيه وظ ان المهية باعتبار حضورها

فى الذهن

في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرؤية به وعلى قياسه ساير الموارد قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في اطلاق
اللفظ عليه لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار
اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل والمراد ركوبه على ماهية
لكنه قليل لا يصار اليه الا بالقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتداء ولو على سبيل المبالغة كما في
قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد سبق تحقيق الكلام فيه وح فيتحقق للمعرف بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار بلامه الى
الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا فان للماهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح الاشارة
اليها بهذا اللحاظ واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه
باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر
عن هذا الاعتبار بمرتبة التقرر وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو اللاشيء ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي
نحو الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين
الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة
الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان
بحكم النكرة وصح وصفها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني بناء على ان يسبني صفة للئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث
ان الحقيقة في العهد الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي او حضورها الذهني لمكان اللام ولهذا قد تعامل معاملة المعارف و
في النكرة مجردة عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية
الفرد وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وقال فانه لا يجوز فيه ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد بقرينة اسناد الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ التقدير عدم التعيين فيتعين ارادة
فرد منه لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما يقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالماهية من حيث تحققها في ضمن
فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا يصار اليه لمجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية الماهية لا توجب معهودية
فرد غير معين منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها وانما الثابت معهودية الماهية فقط وح فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة
الى الفرد المراد نظرا الى تعيين الماهية واما ثالثا فلانه يرى وجود الطبايع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي
وح فلا دليل في تعليق الدخول على السوق دلالة على ارادة الفرد لجواز تعليقه على الماهية وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من يمنع جواز
تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى
والمجموع ومثل للاخير بقوله تع من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة
فيكون اللام للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة طاريا على اعتبار التعريف كما في تعريف
المفرد بها لا سيما اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان اداة الجمع ح يجوز ان تكون لاحقة للمعرف بلام الجنس لان اللام داخلة على المجموع
وكذا الحال في تثنية علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قررناه من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف
بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره وخالف فيه بعض المعاصرين فمنع من رجوعهما اليه لان مدلول
المعرف بلام الجنس الماهية المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعمال له في غير ما وضع له فانه وان لم يوضع بازاء الماهية
بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها معها ثم اختار كونهما
مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في القسمين غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان المنع بل في الماهية المتعينة من حيث تعينها
واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد من غير لفظه كما صرح به اولا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا
الا في معناه وكونه موضوعا للماهية في حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها
بالفرد اذا اريد من امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب مداليلها الحقيقية الثاني ان يشار بها الى مدلول مدخولها
المتعين بالتعين العهدي باعتبار كونه كذلك ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين
المتعينين او الافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي ثم هذا التعيين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل
فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذلك نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان
اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تع كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاللام في الرسول اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذلك جاءني رجل
او رجال فاكرمت الرجلين او الرجال وبيانه يظهر مما مر وقد يكون بغير ذلك كما في قولك جاءني الرجل الذي كان معنا امس او

الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس وبيانه ايضا يعلم بقياس ما سبق ثم لام العهد كما تاتى لتعيين الفرد والافراد كما مر كذلك
قد تاتى لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير العدل وقد تاتى لتعيين المعنى كما اذا كان احد معانى
اللفظ معهودا بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئنى بالعين مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة هذا فقد ظهر مما ذكرناه هنا
وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهنى والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام الجنس وان افترقا عنه باشتمالها على اعتبار لا يشتمل هو عليه
وان المعرف بلام العهد الخارجى لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من المحققين كالتفتازانى والمحقق الشريف لكن رجوع
العهد الذهنى الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهى تستدعى تعين الحقيقة التى تشير اليها وهى
انما تتعين فى العهد الذهنى باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس فغير متعين لانه كما يجوز ان
يشار الى الماهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسى ويعتبر تحققها فى ضمن جميع الافراد كذا يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها فى ضمن جميع
الافراد بدون اعتبار لتعينها الجنسى لان ذلك ايضا نوع تعين لها كاف فى صحة الاشارة اليها كما فى الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف بين
وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجى عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهنى بان معرفة الجنس غير كافية فى تعيين شىء من افراده بل
يحتاج الى معرفة اخرى واورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهنى فان تعيين الجنس لا يكفى ايضا فى تعيين جميع
الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للتعريف المعتبر فى المعارف
لا العلم او الدلالة كما هو مبنى الايراد وتوضيح ذلك ان اللام فى العهد الذهنى وفى الاستغراق فى المفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف
الجنس واما كون الجنس مرادا من حيث تحققه فى ضمن فرد ما او جميع الافراد فمستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجى
فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفى فيه التعيين الجنسى فوجب ان يكون تعيينا اخر فاتضح التغاير بين التعيينين وبه يحصل التغاير
بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجى موضوعا بوضع اخر عام بازاء خصوصية كل معهود وبظهر ضعفه مما مر
فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات اللاحقة له كاف فى حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى الالتزام بتعدد
الوضع هذا فظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهنى والخارجى من وجهين الاول ان الحقيقة فى العهد الذهنى مقيدة بفرد غير معين
وفى العهد الخارجى مقيدة بفرد معين الثانى ان تقييد الحقيقة بالفرد فى العهد الذهنى انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومتميزة بالاشارة
اذ الاشارة لا تنفع الى غير معين وفى العهد الخارجى يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها
الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما فى قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علماء من مجموع
الافراد كما سيأتى وانت اذا احطت خبرا بما حققناه فى المقام تبين عندك ان اللام موضوعة بالوضع الحرفى لمعنى وحدانى وهى الاشارة
الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انقسام التعيين المعتبر فى صحة الاشارة اليها وانضح لديك بطلان القول
بان اللام مشتركة بين هذه المعانى بالاشتراك اللفظى او المعنوى او حقيقة فى البعض ومجاز فى البعض كما ذهب الى كل بعض واعلم
ان اللام لا يجامع التنوين والسر فيه ان تنوين التنكير يقتضى تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار
تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضى اخذه باعتبار التعيين حال الاطلاق فيتدافعان واما عدم مجامعتها لتنوين التمكن
فلكونها على صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان قضية الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته
الى ما اضيف اليه ولو فى الجملة فلا يصح اعتبارها فى المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مطلقا ولا ينافيه
جواز تعيينه بالوصف لتاخر اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين وان كان قد يستلزمه
ولا يلائم اعتبارها فى المعرف لتعينه بدون الاضافة وحيث ان لا منافرة كلية بينهما فقد رخص فى الجمع بينهما فى بعض الموارد كما
قرر فى محله ثم ههنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا وينبغى التنبيه على امور الاول المتداول المعروف فى موارد استعمال
اسم الجنس من منكره ومعرفه باقسامه ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظه ولو بقرينة حالية
واطلاقه على الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذى جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه فى مقام لان
القرائن المتداولة التى تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هى كاشفة عن حصول تلك الارادة
والظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازى ما لم تقم قرينة موجبة لذلك وعلى هذا القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة
للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده الا فى مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب و
الندب من الشواهد الخارجية فيسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها فى اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا فى مقام
الايجاب او الندب وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب او الندب فقد عرفت ان الامر على خلافه الثانى قد ذكرنا
ان المراد باسم الجنس الماهية من حيث هى وبمعرفه الماهية لا من حيث هى بل من حيث تعينها جنسيا او شخصيا لاحقا لها فربما يتوهم ان بينهما تنافيا
لان ارادة الماهية من حيث هى تنافى ارادتها لا من حيث هى ووجه الدفع ان هناك ارادتين ارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة

الجنس من

المهية من حيث هي اى من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى الاير اد منه ما يدل على المهية واراد تها الا من حيث هي بمعنى
ارادتها مع اعتبار امر زايد عليها من كونها فى ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق
للجنس وكذا الكلام فى ساير اللواحق فلا منافاة الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ
لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل فى الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلى على الفرد على سبيل ولا يقال استعماله فيه الا تسامحا فالنسبة
بينهما عموم مطلق وربما توهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصود الذات فيتباينان وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان
او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن
المعرف بلامه وعلمه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعين الجنس فيهما دونه وهذان يتفارقان بان التعريف فى المعرف
عارضى بدخول اداته وفى علمه اصلى معتبر فى وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الانواع
وافتراق بعضها عن بعض ظاهر مما مر ويفترق الجمع عن اسم الجمع من حيث ان الجمع يدل على المهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته وادلته ان كان
مصححا او مطلقا بناء على ثبوت الوضع لمادة المكسر واسم الجمع يدل عليهما بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ونساء او كان ولكن لم يعتبر
فى وضعه كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منهما من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها كهيئة المفردات وقد يفرق بان الجمع ما دل على احاد
مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم وافتراقهما عن الجنس واسمه واضح والجنس والكلى الطبيعى متساويان وهو ظ وزعم بعض المعاصرين
ان بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا الا ان الكلى الطبيعى معروض لمفهوم الكلى ونفس الكلى جنس فالجنس اعم مطلقا هذا
لفظه وهو كما ترى يدل على ان مورد التفارق فى نفس الكلى اقول ان اراد بنفس الكلى نفس مفهومه كما هو الظ من كلامه ففساده ظ لان
مفهوم الكلى كلى طبيعى قطعا لانه معروض للكلى المنطقى حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهوم ككلية الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك
والكلى الطبيعى كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشئ كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت
الذهنى او ما يضاده كمفهوم الجزئى فانه يتصف بمفهوم الكلى كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلى والوجود والشئ والموجود
والواحد ونحو ذلك لا يقال فيلزم ان يكون الشئ اعم من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق لا فساد فيها وبحسب الحقيقة غير لازمة و
ان اراد ان معروض الكلى المنطقى باعتبار كونه كليا منطقيا اى باعتبار صدقه على كثيرين جنس وليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار
كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية اذا وجد فى الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بانه ان
اراد المهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب فى صدقه عليها وان اراد ها مع القيد فلا نسلم ان المهية بهذا الاعتبار يسمى جنسا الخامس
جعل الفاضل المعاصر المعرف باللام المستعمل فى العهد الذهنى حقيقة باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل
المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلى على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتعينة فى الذهن المعراة
عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقى فان اخذ المهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة
عدمها فى الافراد حتى ينافى تحققها فى الافراد لكنه ينافى اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للام فى دلالة لفظ الكلى على فرده فيلزم
الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلى موجود فى ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للمهية فى
حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت رخصة استعماله فى حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب
بان ما ذكره من كونه حقيقة فى الفرد انما هو باعتبار الحمل دون الاطلاق وهو غير متصور فى العهد الذهنى لعدم صحة حمل الطبيعة على
فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وانما الموجود مصداقه وتفصى عن النقض باطلاق النكرة كرجل فى جئنى برجل بانها
موضوعة بالوضع النوعى من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو ايضا كلى فيكون طلبه طلبا للكلى لا للفرد ولا للكلى فى ضمن الفرد
حتى انه لو اريد به فى المثال المذكور ذلك اعنى الطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق
بالفعل واما رجل فى نحو جاء رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تعجب من القوم حيث اخرجوا
العهد الخارجى عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما اطلق هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد
هذا الوهم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه فى قولنا هذا الرجل هو المهية الموجودة فى الفرد لا ان المراد ان
المشار اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا وزعم ان من جعل العهد الذهنى من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام المتعلقة
بالطبايع التى هى مداليل المعرف بها منها ما يتعلق بالمهية من حيث هى من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل
والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالمهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة
وعلى طلب الاتيان بفرد ما تبعا من باب المقدمة فظن فى القسم الثانى ان هذا المعنى التبعى مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله
هذا محصل كلامه وملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهنى مستعمل فى الجنس الماخوذ باعتبار تعينه الجنسى والذهنى
فهو مستعمل فى معناه الحقيقى واعتبار تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجة من لفظه كتعلق الدخول به فى قولك ادخل

واما الفرق بينه وبين ما احتمال الكل على الجمع ... فيه وجه من ... فيكشف ... فى الشئ ... مع ... نفع ... كجارف ... فمع الجميع ... اسم

ادخل النسوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس
معناه الماهية المعينة المعراة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي
ملاحظة الافراد بدلالة خارجية والا لبطلت الحقايق عند طريان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للماهية
الخ ولا يلزم الغاء اللام اذ لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس
من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات الخارجة الى المقسم فان ارادة الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات
بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والتردد بعبارة
اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا غبار عليه ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله
على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه فمعنى وجوده في ضمنه وجوده في ضمنه عند وجوده
واما الايراد الذي اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحقايق كما نبهنا عليه واما ما اجاب به عنه
فغير متضح المقصود والظ انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول المعرف بحسب وضعه التركيبي و
هو كما ترى لانه ان اراد انهما متحدان بحسب مفاد اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما
لا يساعد كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور في
العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه ايضا فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا
فيه وهو لا يصح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا يصغى اليه لان فردا ما اذا كان متحدا مع
الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتباره يدلك على ذلك صحة قولك جئني بانسان يكون عالما وقوله فان فردا ما لا وجود له
في الخارج ان اراد ان لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد ان لا وجود له اصلا فان
اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط التعيين ففساده ظ لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى المأخوذ لا بشرط يجامع كل شرط و
ان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه واما ما التزم به في لفظ النكرة من اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له
كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا يعتبر في اطلاق
اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا لكان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده
في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية
الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح
مما قررنا فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله
الجنس باعتبار تعينه الذهني او الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظ مما قدمنا بيانه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود
الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال
العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرمة يتعلق بالطبايع من حيث هي قد
افسدناه في بعض مباحث النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة قد
بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث **فصل** الجمع
المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققوا مخالفينا ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه لم يعتد بخلاف السيد او اراد نفي
الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصه او يرى ان السيد لا ينكر افادته للعموم ح لغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم يختص عنده بحسب
الوضع لكن يابى عنه ما اورده في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظه او اراد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا يخرج المسئلة عن
مسائل الفن واراد بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة
العرف واللغة واثر الشك فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول افادة الجمع المعرف للعموم ليست لكون
اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والاداة موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض
المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة بيان ذلك
ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اداته الملحقة بمفرده وهو اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما لحقت به
متحدا مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعة للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة
فحيثما يكون هناك ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كعهد او وصف او شبهه كانت الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على الجميع لانه
المتعين عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه
في افادة الموصولات للعموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو زيد الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعة لمعانيها

المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا كالذى والتى واولى ولولا ذلك لما كانت معارف ولتمت معانيها
بدون صلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت معهودة باعتبارها او اخذت من حيث حلولها فى جميع الافراد او المقيدة
بها فحيث لا عهد يوجب المصير الى الاول يتعين الثانى فهى فى المعنى اما بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرنا
بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه وكذا لا فرق فى ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للهيئة المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان
يكون موضوعا بالوضع العام لخصوصية كل مرتبة من المراتب كما هو ابعد الوجوه فى الجمع اذ لا يتعين لغير الجميع على التقديرين كما بيّنا واما نحو
قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه مما فوق الاثنين فمبنى على المسامحة فى التعليق حيث علق
الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرأت الكتاب ولمست الثوب او على استعمال الجمع فى مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازا واما
ما يتوهم من ان الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد لا اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان
الفردية الملحوظة فى الجمع معنى حرفى لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس معروضها اعنى مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس فى مدلول
الجمع ماخوذ باعتبار تحققه فى ضمن الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان
اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يشار اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى مدلول
مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس صح ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهنى فى المفرد كما سبق الاشارة اليه
لكن لا يستقيم اعتباره فى المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا فيما له مفرد لم يسلم بناؤه فيه كالجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع لما زاد
على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحدانى نوعى او شخصى كالمشتق على ما سبق تحقيقه ولا سبيل الى اعتبار الاشارة الى جزء المعنى اعنى
الجنس فيجرى فيما لا مفرد له ايضا لعدم مساعدة الاعتبار عليه ولا الى القول باعتبار الواضع اخذه من المفرد المعرف ايضا فيكون كجمع علم الجنس فى
المعنى لاستلزامه صيرورة اللام جزءا من الجمع وهو معلوم البطلان مضافا الى ما فى المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على الثلثة او ما زاد
فى موارد الاطلاق غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافى ما قررناه من ظهور الجمع المعرف فى الاستغراق للوجه
السابق لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول اداته على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام بها
الثالث اذا وقع الجمع المعرف فى سياق النفى كما فى قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب
الكلى ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبة او زار فاسقا فان حملنا الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر فى وجه افادته للسلب
الكلى هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئى كما فى قولك ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يركب
الخيل واستظهرنا منه ذلك حيثما يقع فى سياق النفى ارتفع الاشكال المذكور لان نفى الجنس يقتضى نفى جميع الافراد لكنه ينافى اطلاقهم
القول بان الجمع المعرف يقتضى العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بسياق الاثبات اللهم الا ان يوجه تلك دلالة بالقرينة حيث يلزم فى
المثالين ونظائرهما عراء الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه لو سلم استظهار بمعونة العرف وكلامهم مبنى
على تقدير التجرد عن القرينة وما بحكمها والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة من حيث
الوصف اعنى العموم واخرى من حيث الموصوف اعنى الافراد فان اخذ باعتبار الاول كما يتعين فى العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم
الذى هو فى قوة السلب الجزئى لان رفع العموم لا يقتضى الا رفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثانى كما يتعين فى الجمع المعرف والمضاف
والموصول كان مفاده السلب الكلى لتعلق السلب ح بنفس الافراد لانها معناها وكذلك الفعل المنفى يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه
به قبل اعتبار النفى فيه وذلك بان يعتبر ورود النفى على الفعل المسند او المعلق بالعام فلا يقتضى المنفى ح الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى
نفيه قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان يسند المنفى الى كل فرد او يعلق به فيقتضى ح عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل
رمانة بل بعضها حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضى الا سلبه عن البعض فلا ينافى اثباته للبعض ومن قبيل الثانى قوله تع
ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفى فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل الحب المنفى تعلق بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون
الجمع المحلى فى سياق النفى للعموم لا ينافى عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وسيأتى لهذا مزيد تحقيق انشاء الله تع الثالث قال بعض
المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف باللام
واريد منه الاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن
تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم الافرادى بسلخ معنى الجمع منه والظاهر ان
معناه الاصلى قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص مرامه على ما يستفاد من تضاعيف كلامه
وقد اقتفى فى ذلك اثر جماعة ممن تقدموا عليه اقول وفساده ظ مما تلونا عليك فى تحقيق معنى اللام وما اوردناه فى تحقيق
الاستغراق فى الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول ان ما يساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر
بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة بوضع حرفى للاشارة الى مدلول مدخولها اعنى الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع

الان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار زايد كان صالحا لان يوخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يوخذ باعتبار تحققه
فى ضمن جميع الافراد او بعض معين منها ويشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما زاد على
الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه اشارة فى
سابقا من ان اللام فى الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبنى على ما عرفته من ان الاشارة تستدعى تعين المشار اليه
عند المتكلم عقلا وعند المخاطب وضعا او ظهورا اطلاقيا وعند عدم القرينة لا يكون شى من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع فاشارة
المتكلم دليل على ارادة ما هو المتعين عند السامع اعنى الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف و
بين استغراق الجمع المعرف معنى حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه فى ضمن جميع الافراد وكون الجنس ملحوظا
فى الاول فى الظهر وجهيه باعتبار تعينه الجنسى وفى الثانى باعتبار تعينه الافرادى لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب
الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق فى الاول افراديا وفى الثانى صالحا له ولغيره لا يوجب الفرق بينهما فى نفس الاستغراق بل
فى كيفيته وان افترقا لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا فى ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة وليس فى المفرد ما يدل
على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من امر خارج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم فى الجمع على العموم الافرادى يوجب
انسلاخ معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل
دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة فى مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعده مانع اخر وهو مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف
ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجرى حالة الاستغراق على قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار فى مفهومه لان الثلثة
مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها بنفسها وجزء من الاربعة فما زاد حتى المجموع فيندرج فى ضمن كل مرتبة وكذا سائر الجماعات فيكون
مدلوله تكرارا محضا قال ولهذا ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد فى استغراقه كانه
قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما فى قولك للرجال عندى درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم
واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظ اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله
اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار فى الثانى بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هناك على
تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به فى الاستعمال كذلك بل يراد غير التكرار ويلغى صور التكرار صورة عم
اما بقرينة عدم الفائدة فى اعتبارها او لغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم الجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود
بما عرفت انفا بما لا مزيد عليه بقى الكلام فى ان عموم الجمع المعرف مجموعى او افرادى فنقول الذى يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول
الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظ من تعلق حكم او نسبة بما يدل
على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئنى بالعلماء بمنزلة قوله جئنى بهذه الجملة فقولهم فى الصورة المذكورة اقرار للكل
بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو المستفاد
غالبا من الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادى وامثلته كثيرة **فصل** اختلفوا فى ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد
اولا فذهب الى كل فريق والظ ان حكم المثنى المعرف حكم المفرد فى ذلك فيمكن ان يفسر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناولهما احتج الاولون
بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال
المذكور شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله فى خصوص المودين فيمكن القدح فى صحته او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع
فلا يثبت المقصود فى غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم له فى الجنس فى مثل قولهم الرجل
خير من المرئة وهو مطرد فى الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر واجيب ايضا بالمنع من دلالته على العموم
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بانه مبنى
على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظ لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل
فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافى ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع فى
الغالب افرادى لا مجموعى لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا
باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام فى تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع صغرى الدليل من جواز
وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين او منع ثبوته او اطراده لما مر من المنافرة او بمنع كبراه من كون
الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثانى صحة الاستثناء منه كما فى قوله تعـ ان الانسان لفى
خسر الا الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد واورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم

فالكلام

فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حدّ سائر صيغ العموم التي هذا شانها ومن البيّن ان هذه الحجة
يعني وقوع الاستثناء منه في الاية لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه ونحن نقول قد عرفت مما
حققنا سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول مدخولها ماخوذا بتعين لاحق له فمفادها في المفرد الاشارة الى
الحقيقة التي يدل عليها اللفظ بتعينها الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بعهد وشبهه فمن زعم ان اللام
مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطا نعم هي تفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه في الاستغراق بل بمعنى انها
تمحضه لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي بتعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من
حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي نعم قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة
اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولهما كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء في الاية ونحوها
فيفيد العموم بمعونته بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد ويدل عليه
بامر خارج كذلك يؤخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور ويدل عليه بامر خارج كما في قوله تعم علمت
نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفردين بين معرفة ومنكرة فكما ان المفيد له في
الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يسقط ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وساق المثالين وغيرهما
وذلك لانا لا نسلم انها مستعملة في تلك الموارد ونظايرها في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على
كونه مقصودا من لفظها والتجوز انما يلزم على تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث
تحققها في ضمن جميع افرادها كما مر الاشارة اليه ولعله خلاف الظ منه حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده
في ضمن جميع افراده تعين ضعيف لشوبه بضرب من الابهام فلا ينصرف ظا الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال
والجواب والايراد بقي الكلام فيما جعله المورد موردا للنزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما
لا يرتاب فيه احد وكلماتهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع
بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه للعهد مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس
من حيث هو فهل الظ تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد اولا فمن قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق ومن قال
بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا احتج الاخرون ايضا بوجهين الاول عدم تبادر العموم منه
عند الاطلاق الثاني انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وهاتان الحجتان كما ترى انما تثبتان بظاهرهما كون المفرد
المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق وهما مما لا ريب فيه لكن قد تمسك بهما من قال بالاشتراك
بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو غير واضح نعم يمكن تاويل الدليل الاول بان المراد
عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صلح دليلا
فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف حقيقة وفيه تعسف
تنبيه قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها فمدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة
باعتبار تعينها الجنسي وح فاذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود
التي هي من قبيل التصورات وفي غيرها شاذ ولهذا تسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق
الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة
من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد
لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا نعني بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون
الافراد لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من
حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانه انما يتعلق
بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مرارا واذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية
فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل
ذلك انما يلحق الماهية باعتبار تحققها في الخارج ومما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير
متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال وغاية ما يمكن
ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم
قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد

يعتريها

يعتريها شك او تخفى على اوايل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها بها من حيث هي ممتنع حتى انه لو قدر وقول قائل لا اريد مهية الشراء مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي واكلف بها كان لم يشك احد في كونه سفها وهذيانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا او نهيا لان ارادة المهية من حيث هي قدر مشترك بينهما حيث انها مرادة في الامر باعتبار الوجود وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين بقيت مرددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على نفسه ولبس امره وجدانه عليه لسبق ذهنه ببعض الشبهات فاخذ المهية المطلوبة باحد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث النهي وكذلك الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى الكمال المهية والحقيقة والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق ماهية من حيث هي واليه ينظر قولهم الرجل خير من المراة فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته و كذلك الحال في مقام الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع قيودا للمطلوب او لمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسايط كما في ادخل السوق و ان امكن عدم اعتباره نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها مبدا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد ايجاد نفس الكلي وقد مر التنبيه على ذلك سابقا واذا تبين لك مما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لزم اعتبارها من حيث الفرد والوجود فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار الفرد في الجملة واقله اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي قضية المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت اعتبارية به وحمله على فرد معين عندنا ترجيح من غير مرجح وعلى معين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سبق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو المفروض في المقام فان مرجع ذلك الى اشتراط حلية كل واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب بما تقتضيه المقام واوفق بما سبق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله خلق الله الماء طهورا الحديث وهذه الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك قد توجد في النكرة فيوجب حملها عليه ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرناه او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى يقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجوحة والى هذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في متفاهم العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فان الاطلاق مقتضى المقام يقوم مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا او نذر ان يعتق عبدا مع ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاد وقوعه وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهرة في تعيين احد معاني المشترك وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين لحوق الحكم للافراد الشايعة لتحقق ارادتها على ارادة كل من المعنيين على التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكابرة مناف لما ذكره في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك ففساد الاحتمالات المذكورة ظاهر اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لا سيما الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفهم ذلك منه في مثال النذر ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التامل في كيفية الدلالة و[illegible] والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فيقال المجاز موضوع لمعناه المجازي عند احتفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق انه ليس مستعملا الا في معناه والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ فصل الجمع المضاف ظاهر

والعموم

فى العموم كمعرفه باللام وهذا مما لا خفاء فيه بعد ملاحظة موارد الطلاقه وانما الاشكال فى منشا هذا الظهور ولعل السر فى ذلك كون الاضافة
بحسب الاصل مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشئ المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده بها لانها موضوعة
لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققى النحاة حيث قال تعريف الاضافة
باعتبار العهد فلا تقول جائنى غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال
جائنى غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير فى الكلام وح فحيث لا يكون قرينة توجب
تعيين البعض يتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بخلاف ما دونه من المراتب لترديده بين الجملة كما عرفت فى المبحث المتقدم هذا
اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه
وذلك بان يق اضافة الجمع الى النكرة لما لم توجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامها بهذا الاعتبار وان اوجب التخصيص
فلو لم يعتبر المضاف اعنى الجمع ح باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين ازداد فيه الابهام المنافى لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع
قل نظرا الى كون الابهام فيه ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون بحكم اقرب المجازات فى وجوب الحمل عليه
عند تعذر الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه مطلقا كما يظهر بالتصفح فى موارد استعماله لا يق يمكن التمسك
فى اثبات عمومه بالبيان المتقدم فى الجمع وتوجيهه ان يق ليس المراد بالمضاف الطبيعة من حيث هى لما مر بل من حيث الفرد فحيث لا قرينة
على ارادة البعض يتعين الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظ من تعريف
المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او التميز فى الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجرى فيه
الوجه المذكور والفرق بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين لشئ من مراتبها لدى السامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف
المفرد فان مدلوله المهية والجنس فيمكن اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسى او حضوره الذهنى كما فى المفرد المعرف باللام ولا يشكل
ذلك باستلزامه تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر فى التعريف وان افاد التخصيص واعلم
ان بعض الاصوليين صرح فى بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر فى قوله تعم فليحذر الذين يخالفون
عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه فى الاية والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه
فان قولنا اعجبنى ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر منه واما الامر فى الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكروه بل لوقوعه
فى سياق ما هو فى معنى النهى كما مر التنبيه عليه فى محله **فصل** الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ
انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق فى موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المنون منه وغيره نعم ينبغى ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من
افادته العموم والحق عندى ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم التبادر موضوع للمهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على
الفردين والمهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهى ظاهرة فى النكارة
التى مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فيتردد بين الجميع وما
دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع والظ ان لا نزاع فى صلوحه للجميع على البدلية وان كان منونا قال العلامة ره انه
لا نزاع فى ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع فى كونه
ظاهرا فى العموم على حد ساير الصيغ هذا ثم عندى على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد على وحوق التنكير به اشكالان ينبغى التعرض لهما و
لدفعهما تنقيحا للمرام وتحقيقا للمقام الاول ان قضية كون ادات الجمع حرفا وكون الحروف باسرها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة
على ما تحقق فى اوايل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التى فوق الاثنين دون القدر المشترك بينها لانه كلى
فينا فى وضع الحرف فلحوق التنوين به يوجب طريان النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التى استعمل فيها الجمع وظاهر ان هذا لا
يتحقق فى حق الجميع اذ لا تعدد فى مصاديقه الثانى ان التنكير لا يخ اما ان يكون لاحقا لما عرضت عليه وصف الجمعية او لنفس الوصف
والاول يوجب التدافع بين مفاد التنوين الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثانى باطل لما سبق
عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معنى الى وانها غير ملحوظة لنفسها بل لملاحظة حال ما تعلقت به بدليل ان الدال عليها حرف
او ما بحكمه بالاتفاق ومعانى الحروف مما يمتنع وصفها بوصف او تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد فى قوة الحكم يستدعى
كون الموصوف والمقيد متصورا لنفسه ملحوظا فى ذاته والى هذا ينظر ما يق من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله
عليه لفظا فان جوازه من الامور الجلية التى لا يعتريها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجهه
ان الحروف حيث كانت موضوعة لمعان الية ملحوظ بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان مدخولها معان مستقلة
بالذات ملحوظة فى نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعى كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف فى الذهن
وجود عرضى فيمتنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى بالمعنى وهو مح وتعلقه بشئ عبارة عن قيامه بما ظاهره به فلا يتعلق بمثله واما ما اشتهر

اشتهر بين علماء الميزان فى بيان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب فى المعدولة متعلق بالمحمول وفى السالبة بالنسبة
فشاع لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق انهما مشتركان فى كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول وانما الفرق ان تعلق
السلب فى المعدولة متقدم على اعتبار النسبة فى المحمول اعنى اخذ المحمول محمولا وفى السالبة متاخر عنه فالنفى يتعلق فى السالبة بالمحمول
المنتسب وتعلق النسبة فى المعدولة بالمحمول المنفى هذا وينبغى تنزيل كلامهم هذا ونظايره عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع
موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافى كون اداته موضوعة بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احد خصوصيات افراده كما فى اسماء الاشارة والضماير
او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى آلة لملاحظة حاله كما فى الحروف باسرها فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظة به حال ما
دخلت عليه وارتبطت به حتى انه لو تعدى ذلك المعنى فى مدخولها كان للقدر المشترك بين الكل لا انها موضوعة لخصوص كل فرد
من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها فى قولك سرت من البصرة او سر من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال
السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتبر به من الملاحظات الا فلا ريب فى كونه جزئيا فيكون
بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وح فكون اداة الجمع موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافى كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال
المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل مرتبة من المراتب ايض لانه ايض كلى وان كان اخص من الاول وينبغى تنزيل كلامهم
عليه ووجه دفع الثانى ان النكارة ليست لا حقة لوصف الجمعية ولا لموصوفها المجرد عن اعتبارها اعنى مدلول المفرد من المهية من حيث
بل لا حقة لتمام مدلول الجمع اعنى المهية الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا ريب ان المهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة
للكل كصلوحها للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب ترددها بين ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم
ينبغى ان يستثنى من ذلك صورة وهى ما اذا وقع الجمع المنكر فى مقام الاخبار كقولك جائنى رجال من اهل الدار فان الظ منه عدم
مجى الجميع او عدم العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتبين عدم الثانى هذا تحقيق المقام على ما يساعد عليه
غالبا النظر الجلى والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل على مادة موضوعة للجنس وعلى اداة موضوعة بوضع حرفى لملاحظة الجنس اعنى مدلول المفرد
مقيدا بصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ترديديا بمعنى ان تقييده بكل
مصداق على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه الا انهما موضوعان بهذا المعنى بوضع
وحدانى كما مر فى المشتق فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى فى ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالشخص وان افترقت من حيث
ان المعتبر فى المفرد تقييده بشخص واحد وفى المثنى بشخصين وفى الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر فى وضع التنوين عدم اعتبار التعيين
فى مدلول مدخولها حال الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك فى اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول
المفرد المنون جزئى لا كلى كما يقتضيه التحرير الاول ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى نفس الحقيقة
لوضوح عدم تعددها فى نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم فى نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولهما الطبيعة
المقيدة بمصداق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة الماخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة و
لا ينافى ذلك نحو كليين وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان المثنى والمجموع فى مثل ذلك جزئى بالقياس الى مدلول
الكلى والجنس والنوع وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال فى المفرد المنكر بالمقايسة ومما قررنا يتضح ايض ان التنوين الداخلة
على الجمع اما للنكارة فيكون مؤكدة للنكارة المعتبرة فى مدلوله بل محضة اياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف معها فان معناه
الجمع المهية المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار تعيين المصداق ولا بشرط اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل
عليه باداته كلام العهد والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل عليه التنوين المفيدة لذلك او لمجرد
التمكن وربما يؤيده الاستغناء عنه فى الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم فيه بنون الجمع هذا واحتج موافقونا بوجهين الاول القطع
بان رجالا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لاحاد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيننا ولهم كذلك يجب ان لا
يكون رجال للعموم فيما بيننا ولهم بين المراتب وفيه نظر لان الظ ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب والجماعات
بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخيرة فالذى يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان يق فكما ان رجلا لا يختص بشئ
من احاده كذلك يجب ان لا يختص رجال بشئ من مراتبه التى منها الجميع لتساويهما فى الصلوح وللزوم الترجيح من غير مرجح على
تقدير التخصيص ببعض دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر فى عدم الاختصاص
بالعموم وان اريد الحاقه به فى عدم الدلالة على العموم مطلقا اتجه عليه ان يق لا نسلم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان
العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم
دلالة الجمع عليه فتدبر الثانى لو قال له عندى عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد عليه بان هذه

دلالة

دلالته بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا وتبعه التفتازانى وغيره بان معنى العموم جميع عبيده لا غير كما فى قولنا لا عتقن العبيد ولا
قرينة على نفى ذلك وهو جيد بحجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة فى كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع
حقايقه فكان اولى واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة فى كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب
انما يستقيم اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع
العام لخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهر كلامه اوفق الا انه فى نفسه بعيد بل ربما كان راجعا الى القول بان المشترك ومافى حكمه
عند الاطلاق ظاهر فى جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه تضمنا فالنقض المذكور منقوض
بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الاحاد التى يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة فى الجميع
ايض وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقايقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع
حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة فى كل مرتبة من المراتب بل فى القدر المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوص شئ منها وهذا الجواب
قد اختاره العضدى واعترض عليه التفتازانى بان كل مرتبة من المراتب فهى من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها
من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد وقلت جاءنى انسان وهذا الاعتراض لا يخ من ضعف لان
كلام المستدل ظاهر فى ان الجمع حقيقة فى كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل ح على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه
فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة فى كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظ كلامه
نعم على تقديره لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير ان يكون
الجمع للقدر المشترك ايض فيجعلها قرينة على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق فى الجواب منع الاولوية المذكورة لان
مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه على ما سبق واعلم ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة فى كل مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره
وجهين الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المفرد المنكر فى كونه
حقيقة فى كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يابى عن هذا ظ قوله فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون للجمع على التقدير المذكور
الا حقيقة واحدة فانه لا يرجح مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والمراتب وظ انه مفهوم واحد كمفهوم
مادته وان تغاير قيوده المعتبرة على وجه البدلية لخروجها عنه لخروج لحاظ حال الغير به عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان
ذات الحصة اعنى الهيئة المضافة متحدة فى موارده وان تعدد اضافاتها وقيودها ولا ينافى ذلك جزئيتها حيث تضاف الى الجزئى و
مثله الكلام فى المجموع على ما اخترناه الا ان القيود المعتبرة فيه عين نامصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال
فى المفرد المنكر والمثنى ايض ويمكن ان يجعل تعدد حقايقه باعتبار تعدد موارد الاطلاق فلا ينافى الوجه المذكور الثانى انه موضوع
بالوضع العام بازاء كل واحدة من المراتب بالخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها فى كونه حقيقة
فى كل مرتبة على التعيين فيتعدد له حقايق كاسم الاشارة وكل من الوجهين لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه
لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المراتب كما يق اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالى قاض ببطلان المقدم
واما الثانى فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال لافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد الثانى يقضى ايض
بفساد الاول بل الحق انه اما موضوع للقدر المشترك بين المراتب كما يراه العضدى وغيره او لخصوص مصداق من مصاديق ما فوق
الاثنين كما حققناه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور فى الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلى فان
مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقها قدر مشترك بين افراد كثيرة صادق على موارد عديدة كمفهومه المقيد
بمفهوم الواحد او الاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المتحدة بالمصداق
او المصاديق لا تكون الا جزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المستدل فى الجمع على اشتراكه بين المراتب اشتراكا
لفظيا ورده بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم القرينة ولا خفاء
فى بعد التنزيل المذكور ولا استنكار من القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعة باوضاع غير متناهية وهو
واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتهاره ونقله مع ان احدا لم ينبه عليه واما ما اورده عليه من كونه
مجازا فمبنى على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز فى المفرد فان الاشتراك هنا فى اداة الجمع وهى من المفردات وقد عرفت فى
محله ان المختار عندنا المنع من ذلك مطلقا الثانى انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير
مخصص والجواب اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون مختصا بالبعض فيلزم الفساد المذكور و
اما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد وهو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص
بل هو اما للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق على

على البدلية فلا يتعين احدهما الثالث ان هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على
الكل اذ لو اراد البعض لبيّنه وهذا الاحتجاج محكي عن الشيخ وأجيب عنه اجمالا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضا وهذه المعارضة كاصل
الحجة تحتمل وجوها تصح على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض لبيّنه ان اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل
به عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد
البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بيّنه في ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل
والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين لانه
لا اثر على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاميا وثانيا ما تا نمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه
بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر
المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه دليل وليس فيه ما
ينافي الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا
بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل واليه ينظر كلام المجيب هذا على ما يساعد
عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا للاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به
فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون فظاهر ان ارادته
لا يقتضي ارادة شيء من الخصوصيتين او رجحان ارادتها فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فبطل ما وقع في الجواب
من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لاحقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار
الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على
التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان القصد لم يتعلق بالافراد
اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار
ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وبهذا يجاب على المذهب المختار
في الجمع ايضا ونختار في الجواب على التقدير الثاني بما ذكره المجيب اولا على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة
وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او احل الله عقودا
فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا على التعيين غير معقول ومع ذلك بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين
التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب والسنة على اثر فصل اختلفوا في
اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مطلقا
ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سرى الجواز الى الواحد ايضا وهو جيد حيث تساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق
كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولنحرر اولا محل النزاع فنقول الظ انه لا فارق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على
معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يعم هذه
الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسمان الاولان بقسميهما ويكون الباقي داخلا في
النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار عبارة عن مطلق الضم و
اطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت
فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق وعليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او بعض النزاع بمن
تاخر عنه وكان هذا اظهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ
الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ ما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من
ذلك ايضا بل باستعماله في معنى يصدق عليه وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول النزاع للبواقي
باعتبار المعنى والتبعية واما نحو نحن وانّا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما الجموع
المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضدي عن المنتهى من ان نحو صغت قلوبكما
خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظاهر اطلاقهم يأبى عن ذلك مع ما فيه من التزام الاشتراك في
الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك
غير بعيد نظرا الى وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظ منهم ان لا فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون زوجا او جمعا فكما ان اقل الاول
على القول بالثلثة ثلاثة افراد كذلك اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلاثة جموع والى هذا ينظر قول من قال المجمع جمع الجمع تسعة

الاول

الآن وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي الشيرازي عن العلامة عن الفتوحات المكية ان مؤلفها قال رايت رسول الله صلى في بعض الوقايع فسالته
عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال ع اخطا هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع
اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جنس الخف
وجمعه خفاف ولا يطلق على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو محل نظر اذ لم نجد هذا قلنا على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة عدم تبادر
وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه
على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم وتنزيلا لغير الجماعة منزلتها او نحو ذلك وقد قيل في قوله تع وانا له لحافظون
ان المراد به هو الله تع وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعيرت منه للعظمة
وجردت عن معنى الجمعية ويمكن ان يكون المراد به هو تع مع الملئكة الحفظة بلعزه وقد فسر الناس بعض الناس في قوله تع الذين قال
لهم الناس بنعيم ابن مسعود مدعيا وفاق المفسرين عليه وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تع والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين عليه السلام كما نطق به جملة من الاخبار وغيرها لك احتج القائلون بانه حقيقة في الاثنين بوجوه
منها قوله تع فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تع انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى
وهرون ومنها قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب اما عن الاول فبان الاجماع انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا من
الاية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايض والاشتراك على خلاف الاصل كما حققناه
سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق
في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد ان صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة فيفيد بطرفا الاسناد واهلها بحكم الجماعة في
انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
لا بيان موضوعات اللغة وقد يجاب ايض بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنتهى او
يريد به معناه المصدري والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة ايض فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادرهما منهما وعدم
تبادر ما دونهما على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع مط بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا باخوة وانه لو صح الاتيان
في الاثنين لجاز جائني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد عالمان ورجلان واجيب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان
اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثاني بمنع
الملازمة لانهم ربما راعوا في ذلك صورة اللفظ واستبعده العضدي بما حاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز جائني زيد
وعمرو العالمون نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني وغيره بان مقصود المجيب مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في
التثنية او حكمية كما في العطف والاظهر على ما اخترناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب
ثبوته مط كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد الموجب لجوازه فيها والسر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطردة في جميع
الموارد **تنبيه** قد اشتهر بين النحاة ان اقل جمع القلة ثلثة الى العشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا حصر له وربما
يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف اذ صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر من عدم تعرض علماء الاصول لذلك اطباقهم على فساده
ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا يفرقون
بينهما لكن التزام مخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما
فوق الواحد وهل هو منقول في عرفهم الى ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العلم **فصل**
لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد فرد من احاد مفهومها فتارة با
بالنصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت مقرونة بمن ظاهرة نحو وما من دابة او
مقدرة نحو ولا رطب ولا يابس وكذلك شيء ويد واحد ونظايرها اذا وقعت في سياق النفي مط كقولك ما شيء عندي وليس احد
في الدار وليس بد من هذا الامر وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة مما عدا المذكورات اسما لليس او ما يشابههما من ما ولا النافيتين
كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل في الدار وانما جعلنا عمومها من باب الظهور دون النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي
كما هو الظ الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه فيق ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاول
فانه لا يصح ان يق لا رجل او ما من رجل في الدار بل رجلان او ليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهم من ان جواز الاستثناء منها
ينافي نصوصيتها في العموم فمع عدم جريانه على الوجه الذي نختاره في الاستثناء مدفوع بان المراد بكونه نصا في العموم تمحضه له
بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غيره مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتمحض للعموم هذا تحقيق ما
ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة

وفي رواية معتبرة رواها الكليني عن ابي عبد الله ... انه جعل في باب الحيض ... حيضتان او ... الوقت ثلثة ... للتي تعرف ... ثلث لقول رسول الله ... ايامك ... ايام ... الصلوة في ايام ... الواحد ... فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد ... الصلوة في ايام ... واقراء ... فقد ... ولكن ... الاقراء ... حيضتان ... اثنتان ... على ... ولو ... منه

المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاءني رجل يقتضي العموم بالنسبة
الى جميع افراد الرجل وقولك ماجاءني رجل عالم اولا رجل عالما في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندي
من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد لا
بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب به مستلزما لسلب جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وامتنع قولك بل رجلان او
بل رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه بلا او اثباته ببل تناقض وان اريد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به
مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط
لا فلا جرم يكون العموم على حسبه وصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانهما لا يشتملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة
بل بشرطها فظهر ان النكرة في سياق النفي نص في العموم مط من غير فرق بين ادواته وموارده وبطل فرقهم بين لا النافية للجنس وبين
باقي ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاول نصا في العموم كغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة
والثاني ظاهرا فيه مستندين فيه بامتناع عطف المثنى والجمع ببل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند
العطف فرد لا بشرط فهو خطأ ظاهر مما بينا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه ح لا يقتضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق
عليه انه فرد بشرط لا فمخالف لما يشهد به صريح العرف بل العقل ايض فان فردا بشرط لا ماخوذ لا بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع احاده وان
ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل فيعتذر ان المنفي ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على
حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي
الجنس لا تدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها ببل لان ذلك انما يصح
لو كان المنفي فردا بشرط لا واما غيرها فيصلح لنفي الجنس والفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان يحمل كلامهم على
ان التي لنفي الجنس وما بمعناها صريحة في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه وان كان صريحا في العموم في الجملة
ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايض يفيد العموم في سياق النفي كالموصول في قولك لا تهن من
يكرمك والجمع المعرف في قولك لا تهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون
مثل هذه المعرفة في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة النكرة
للعموم يختص بما اذا وقعت في سياق النفي حتى انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم يفده وضعا بشهادة العرف والاستعمال واما
احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيما لو لا ه لوجب دخوله كما في العام الشمولي
لا فيما لو لاه لجاز دخوله كما في العام البدلي وان اراد بمجرد الجواز فعدم اطراده مط حتى اذا وقع في سياق الانشاء نعم ينبغي ان يفسر النكرة
في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل
في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه العهد الذهني والعلم الجنسي
اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق و
لا تدن من اسامة ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما ذكر بالنسبة الى ذلك وكذا الحال في المعرف بلام
الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايض نحو لا توجد القتل ولا تفعل الزنا ولا تصنع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق نفي جنسه
الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري لرجوعه الى النفي وكذا نحو كف واحذر واجتنب
مما يفيد مفاد النفي وقد يلحق به الشرط ايض وهو حسن ان افاد العموم كمتى ومهما فانهما كما يفيدان عموم الازمان كذا يفيدان عموم
ما يقع في سياقهما من فعل الشرط وتوابعه فقولنا متى جاءك رجل فاكرمه يتناول جميع افراد المجيء والرجل ولا يبعد تعميم الحكم الى
وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا لعموم العام لافراده ولا فرق فيما مر بين تعلق السلب وشبهه بالنكرة
او بما تعلق بها ولو بواسطة او وسائط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكرم عالما تراه جليسا لفاسق ثم الجمع المنكر اذا وقع في
سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذا المثنى ولهذا قيل عموم المفرد في النفي اشمل
من عموم المثنى وعمومه اشمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد ظاهر او نص في نفي الاحاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف
نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمثنى بخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بظاهره نفي الجمع كالمفرد **فصل**
اختلفوا في ان الالفاظ التي وضعت للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا بالغير الموجودين ويعمهم بصيغته
او لا بل يثبت الحكم لهم بدليل اخر كالاجماع على ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين غير الموجودين
في زمن الخطاب كما هو الظ وربما فسر بغير الموجودين في مهابط الوحي وله وجه الا ان ظ اللفظ المذكور والادلة الاتية لهم لا تساعد
عليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول نزاعهم في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين

وعدم

وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعة بازائه حقيقة فيهم على الاول دون الثانى الثانى ان يكون فى جواز استعمال لفظ الخطاب فى المعدومين ولو مجازا وعدمه الثالث ان يكون فى قيام الدليل على تناول الفاظ الخطاب الواردة فى لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه والظ ان النزاع المعروف ههنا انما هو فى الوجه الاول بل ربما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجه الاخيرين وان احتملهما اطلاق منعهم لان حججهم المعروفة لا تساعد الا على منعه وجوابهم عن حجة المثبتين مفصح عن ارادته اما كلام المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايضا وعلى تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام فى المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ الناس او الذين امنوا عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثانى مجازا حيث يتجرد عن معنى المضى ليس من موضع النزاع فى شئ وان احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب احد فى انهما فى قوله تع ملك الناس اله الناس وفى قوله تع وعد الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب بل مثنا ولان لهم ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظى الشخصى كما يظهر من تحريرهم لمحل البحث ويساعد عليه ظ حججهم واما الخطاب النفسى الذى يزعمه الاشاعرة فقد حكى عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة شخصيا كان او نوعيا وبالنوع من اللفظ فلا اشكال فى جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واستجماعهم شرايط تعلق الخطاب بهم كما سيأتى والظ انه خارج عن محل البحث ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما فى المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك زيد قائم وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما مر يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما متساويان فى وجه المنع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز فى لفظ الخطاب على ما سنحققه بخلاف الثانى ثم هل النزاع فى خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من نص على التفصيل كالتفتازانى حيث اجاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عندى امتناع تعلق الخطاب بمعناه الحقيقى بالمعدومين بل بغير الحاضرين مط وجواز تعلقه بهم مجازا مط حيث يشتمل على فائدة فلنا فى المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان الخطاب ═══ توجيه الكلام الى الغير تحقيقا والظ من المغايرة الحقيقية ويحتمل الاعم منها ومن الاعتبارية فيعم مخاطبة الانسان نفسه واطلاقه على توجيهه اليه تقديرا بتنزيل المعدوم او غير الحاضر منزلة الموجود الحاضر وعلى توجيه المدلول اعنى المعانى المرادة وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا او نوعا وعلى الاعم من قسمين منها او من اقسام مجاز لشهادة التبادر وتبادر الغير وصحة السلب مع اولوية المجاز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقة فى المعنى الاول فنقول حصول هذا المعنى يستدعى عقلا امرين الاول مقارنة وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول فلان توجيه شئ نحو غيره والتفاته اليه يستدعى تميز ما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت فى محله ان المعدوم الخارجى لا تميز له فيه حال عدمه فيمتنع التوجه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجيه وانشائه ولان مرجع التوجيه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه فى الخارج بدون تحقق المبلغ اليه بالضرورة واما الثانى فلظهور ان التوجيه امر يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التى لا يعتريها اثر الارتياب فيمتنع وقوعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقى يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثانى حضور الموجه اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع التوجيه والابلاغ الى المخاطب ولو اعتبر فيه كون التوجيه للافهام كما يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبر مع ذلك حصول الافهام به ايضا امتنع مع عدم الحضور مط من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقى لا يتعلق بغير الحاضر ايضا وعلى هذا الحيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يختص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه كالكاف الحرفية التى فى ذلك واخواتها او جزئه كالكاف الاسمية فى جئتك والتاء المفتوحة فى ضربت واخواتهما فانها موضوعة لشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله او لازمه كيا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادى المخاطب كل ذلك بدليل التبادر كما يفصح عنه التصفح فى موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشئ وانصرافها اليه يوجب تميز ذلك عندها اكمل تميز حتى يرى كانه امر محسوس حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكرك لمن تكرهه وتعاديه ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخاطبه وتسند اليه بما يليق به عندك بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال خطابك وغير الحاضر وهذا شايع فى العرف واللغة فى النظم والنثر وعلى قياسه الخطاب الى الملفق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر ومنه قوله تع فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب امرا نسبيا انما يستدعى وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما فى الخطاب الحقيقى او على سبيل الفرض والتنزيل كما فى الخطاب المجازى فان ذات المخاطب متحدة فى المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقى هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازى وانما يختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين فانها فى الاول واقعية وفى الثانى تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما يتاتى التجوز فى هذه الالفاظ

فى نظاير

فی نظایر المقام من حیث معانیها الحرفیة دون الاسمیه واما التکالیف المستفادة من تلک الخطابات اذا فرض انشائها علیها فانما تتعلق
بالمخاطبین بها علی تقدیر وجودهم بالشرایط المعتبرة ومن جملتها بلوغها الیهم فیمتنع تعلقها بهم بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون
شرطه ولیس الامر ولو الحقیقی من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط علی ما سبق الی بعض الاوهام کیف والامر علی الوجه المذکور
لایحتمل الصدق والکذب ولو کان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوضیحه ان الامر کما قد ینشأ طلبا مطلقا غیر
مقید وقوعه بشیء کذلک قد ینشأ طلبا مشروطا مقیدا وقوعه بحصول شیء ففی الاول یتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفی الثانی یتوقف
تعلقه به علی حصول الشرط وعند حصوله یتعلق به بذلک الانشاء ان لم ینسخه ویمکن حمل الخطابات الشرعیة الصالحة للتعمیم علی مثل
هذا المعنی الا انه فی خطابات النبی ص والائمة خروج عن الظ من غیر مستند ظ لان الوجوه التی تمسکوا بها مدخولة واما بالنسبة الی
خطاباته تع فغیر بعید ان جعلناها من الخطابات التحضیصیة نظرا الی انها انما کانت تبلغ الحاضرین بواسطة جبرائیل والنبی فالذی
کان یبلغ الیهم لم یکن نفس تلک الخطابات بل حکایاتها وهی تبلغ المعدوم وبینهما والنحو حاصل علی التقدیرین مع ان التزام تنزیل
تلک الخطابات لاهل المجلس مط او خصوص المجلس الاول تعسف ظاهر والتعمیم الیهم والی غیرهم من الموجودین فقط لیس باولی من التعمیم الیهم
والی غیرهم للزوم الخروج عن ظ الخطاب علی التقدیرین فان رجح الاول بانه اقرب الی الحقیقة امکن معارضته بان الثانی اوفق بما هو المقصود
فی المقام من تعمیم الاحکام مع انه یمکن ان یجعل ذلک قرینة علی التعمیم وان قلنا بان الخطاب حقیقة علی التقدیر الاول ولا یتوهم انه یلزم
علی هذا التقدیر استعمال اللفظ فی معنییه الحقیقی والمجازی حیث انه مستعمل فی الحاضرین او الموجودین الذین هم مدلوله الحقیقی و
فی غیرهم وهم مدلوله المجازی وذلک لان الموجودین او الحاضرین انما یکونون مدلوله الحقیقی اذا اطلق وارید ولم منه خاصة واما
اذا اطلق وارید وامنه مع غیرهم فلا ریب فی ان المجموع المرکب لیس بالمعنی الذی وضع اللفظ بازائه فیکون استعماله فیه مجازا لامحالة
واما ما ذکره بعض الافاضل من ان جمیع الخطابات الشرعیة معلقة علی شرایط التکلیف وهی مختلفة بالنسبة الی احاد المکلفین فمن حصلت
له اندرج تحته وهذا امر واحد لا تعدد فیه فلا یلزم استعمال اللفظ فی معنییه الحقیقی والمجازی فغیر سدید لان ما یصلح للتعلیق
انما هو الحکم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ینافی کونه منجزا کیف و
لولاه لم یحتج الی تنزیل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم یتجه اعتبار ذلک فی الخطاب النوعی بالنسبة الی افراده الذهنیة او الخارجیة
الحادثة عند توجه المخاطب الیه کما سیاتی ولکنه بعید عن مساق کلامه واما ما یورد علیه من ان التعلیق لا یصح من العالم بالعواقب فقد
بینا ما فیه فی بحث الواجب المشروط واعلم انه کما یصح الخطاب باللفظ کذلک یصح بما یدل علیه من الخطوط والنقوش وکما یصح بشخص اللفظ
والخط کذلک یصح بنوعهما وتحقیق ذلک ان الخطوط لیست موضوعة بازاء المعانی ابتدا والا لتعرض ضبطها وتشخص من الکلام
علی التعیین او علی البدلیة لعدم دلالتها علیه مع تخلفها عنها وانما هی موضوعة بازاء الملفوظات اعنی ما یقع التلفظ بها سواء تلفظ
بها او لم یتلفظ ولا ریب انها امور کلیة منطبقة علی جزئیات متکثرة ولا یتخلف عنها فی الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فکما ان اللافظ
یخاطب بالالفاظ فیوجهها الی من یقصد توجیهها الیه لتفهیم معانیها کذلک الراقم یخاطب بما یخطه فیوجهه الی من یقصد توجیهه الیه لتفهیم
الالفاظ من حیث دلالتها علی معانیها ولا فرق فی ذلک بین ان یکون المقصود مخاطبا بعینه کما فی المکاتیب المتداولة او غیر معین و
ان اشتمل علی تعیین اجمالی کما فی مقالة المصنفین اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الی کل من وقف علی تلک الرقوم ولا
یقدح فی ذلک افراد الضمیر وتعدد المخاطبین مع ما ثبت عند نا من المنع من استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد لان مدلول المکتوب
هو النوع دون الشخص فیصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد تحققاته الخارجیة او تعدد تحصلاته الذهنیة الناشی من تعدد
تصوراتهم له مع احتمال ان یجعل الخطاب الی نوع الناظر فی کلامهم فکانه قیل اعلم ایها الناظر فی الکتاب فلوحظ الجمیع بعنوان واحد
وخوطبوا بخطاب واحد بتنزیلهم منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الی اخرها خطابات الی الناظرین الیها ممن لهم اهلیة النظر
فیها وان لم یشتمل علی لفظ خطاب الا ما شذ منها وندر کقولهم فی مفتتح الکتاب نحمدک اللهم وشبهه ولذلک لا فرق فیما مر بین الخطوط
التی قصد التوجیه والخطاب باشخاصها کما فی المکاتیب او قصد بانواعها اعنی القدر المشترک بین المرسوم منها وبین غیره من الافراد
کما فی الکتب المصنفة فان المصنفین انما یقصدون توجیه نوع ما رسموه الی الناظرین الیه حتی ان النسخ الماخوذة من نسخهم ایضا
موجهة الی الناظرین الیها لتحقق النوع الموجه فیها نعم لابد من اعتبار قصد الحکایة بها والاختصاص العرفی لیتحقق التمیز ولا تتداخل
عبایر الکتب ومما یبین ذلک ان الوضع انما یلحق الامور الکلیة من اللفظ والخط وشبههما دون الشخصیة لانتفاء الفایدة المعتد
بها فی حقه فکما ان الواضع لم یضع شخصا من اللفظ بعینه بازاء معنی بل وضع الامر الکلی الدائر بین مصادیقه کذلک لم یضع شخصا
من الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترک بین مصادیقه له فیصح التوجیه والخطاب فی المقامین بالشخص والنوع لا یقال اذا لم یکن
الشخص موضوعا فکیف یتحقق التوجیه به اذ لا وجه لتوجیه غیر الموضوع فی غیر مقام الحکایة لانا نقول حیث کان الشخص فی الخارج عین
النوع فتوجیه احدهما عین توجیه الاخر فی الخارج وان تغایرا فی العقل والفارق بین التوجیهین المذکورین ان المقصود فی احدهما

توجیه

توجيه النوع فى ضمن شخص دون غيره وهذا متعين فى الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا استعمل فى معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفى الاخر توجيهه
باعتبار موارده وافراده فهما فى الحقيقة اعتباران يطروان على توجيه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع فى القسمين نفس الجزئيات بان
يكون الواضع قد لاحظ القدر المشترك ووضع كل جزئى من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان
الفرق باتحاد النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب فى كتب المصنفين بحسب خصوصيات
النقوش ومدلولها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملفوظة وتوضيحه ان المخاطب يلاحظ نوع الكلام الذى يولفه ويتوصل
بملاحظته الى ملاحظة خصوصياته من افراده المحدثة عن القاصدين حكاية كلامه او ما قام مقامه ويوجهه الى من تعلق قصده بمخاطبته
وعلى قياسه الكلام فى النقوش ولا يخفى ان تسميته ما عدا توجيه شخص اللفظ المعين خطابا مجاز كما عرفت فى مفتتح الاحتجاج لكن لا
يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم تكن من الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا تحقق هذا فنقول خطاباته تع فى الكتاب لا يخ اما من قبيل
الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه للخطاب بالالفاظ ايض على ما مر
ان الخطاب بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش وهنا اصلى على احد تقديريه تبعى على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب
بالنوع او بالشخص او بالنوع من احدهما وبالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين ظ
حال الخطاب والحاضرين او غير معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفا
النوعية لا بالكتابة لعدم نزولها على الظ كذلك وان كان فى بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ الشخصية لان الشخص لما كان
يبلغ غير المخاطبين بها غالبا من جبرئيل او النبى وانما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيستدعى توجيه الخطاب اليهم على هذا الخروج
عن الظ بارتكاب التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من
تعميم الاحكام فنقول خطابا انه تع بكل من يصلح لان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين والمعدومين كتعلقها بالموجودين و
الحاضرين ممن لهم اهلية الفتوى وغيرهم وان توقف بناء غيرهم فى تعيين مراده تع ولو غالبا على تقليدهم ويحتمل انه تع خاطب الناس
خصوصا او عموما بلسان رسوله بشخص ما خاطبهم به اولا او مطلقا بمعنى انه انشاء الخطاب بكلامه بتنزيله منزلة كلام نفسه كما هو
قضية كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذى يخلقه تع فى الهواء ابتداء كما فى مخاطباته تع لموسى ع وفيه تعسف والفرق
بين وبما حققنا يتضح ان النزاع المعظم مع الحنابلة اما فى جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقى بالمعدومين او فى قيام الدليل على
ان خطابات الشرع مستعملة فى غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك فى صدر البحث والا فجواز استعمال لفظ الخطاب فى غير الموجود
او غير الحاضر فى الجملة مما لا مجال لانكاره ثم الحجة المعروفة للمانعين امران الاول القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا وانكاره مكابرة الثانى انه يمتنع خطاب الصبى والمجنون ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم
بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب التفتازانى عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين
والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا قاله ومثله شايع فى الكلام يعرفه علماء البيان
وانت خبير بان هذا الجواب مما لا مساس له بالدليل المذكور على ما استظهرناه فى محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقى اعنى
الخطاب الشفاهى لظهور ان اللفظ بعد التغليب وتنزيل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطاب الحقيقى نعم لو كان المقصود
منع استعمال الفاظ الخطاب فى المعدومين مط كما يوهمه اطلاق الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان
التزامه المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين مما لا وجه له على هذا التقدير ايض فان جواز استعمال لفظ الخطاب فى خصوص المعدومين
وما يحكمهم من الجمادات ونحوها فى الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوى العقول مما لا يكاد يخفى لا شتهاره فى النظم والنثر
اللهم الا ان يدعى المقصود عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تع لانتفاء الفائدة فى حقه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة الى ما هو محل
البحث من الخطاب اللفظى واما بالنسبة الى غيره فهم فان الذى يستفاد من بعض الايات والاخبار ان لجميع المخلوقات حتى الجمادات
والنباتات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدرك به بارئها وصانعها وتسبحه وتقدسه بحسب ذلك الشعور والادراك
قال الله تع وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل شانه والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال تع
وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل ايضا على ان الله تع يخاطبها وهى تخاطبه بلسان يناسبها قال
تع واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا الاية وقال تع فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال
قيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى وقال جل جلاله يوم نقول لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد من الايات الى غير ذلك
واجاب عن الثانى بان عدم توجيه التكليف بناء على الدليل لا ينافى عموم الخطاب وتناوله لفظا ورد بان هذا انما يرد اذا كان
استدلالهم بعدم توجيه التكليف على عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف لا على وجه التنجيز بل
استدلالهم بعدم توجيه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض الناظرين فى كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب

من الموجودين حال الخطاب و الحاضرين

طلاب

الجواب الثاني ان الاستدلال لا يخرج عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له اشهى وفيه نظر لان
مقصود الدافع في الزوان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان
يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وظاهر ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة ما لو اراد ان الاستدلال
بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يرشد اليه ارجع الضمير في المستدل به وافرده في رد
عليه والاشكال عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني نعم يرد على الدافع ان مقصود المجيب
على ما يظهر من كلامه ان لا ملازمة بين ان يعم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء
الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يات عليه بحجة بل
اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي
في ذلك بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب لم يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف وانما عنى ان الادلة انما
تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما اورده بعض الافاضل عليه من انه انما يتجه لو جرد النزاع في شمول
الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه واما لو حرر في دخوله في المراد وقرر الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذ لا فائدة
في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد اذ لا يكون ذلك منعا لحكم الاصل ولا للاولوية فان منشاه عدم الفرق بين الخطاب
وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر الغائب وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او لختلافه
كما في قولك حج ان استطعت مع تاخر زمن الاستطاعة عن زمن الخطاب فكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا
على امر غير حاصل فمقصود المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل احتجت
الحنابلة ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا
لا معنى لرسالته الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات وهي لا تتناولهم الثاني ان علماء الامصار لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي
خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل والامارات
الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمهم عليهم
للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد التفتازاني على الجوابين سؤالا حاصله ان الادلة الاخرى ايضا من قبيل
الخطابات او ما يرجع اليها دليل حجيته انها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك
باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض
الى يوم القيمة ولا يجتمع امتي على الضلالة انتهى والاظهر في الجواب ان يقال ثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم
بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف فان تلك الاخبار تكشف عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود و
استكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم من الخطاب فظهر ان الحجتين المذكورتين لا تنهضان باثبات العموم سواء اريد به
عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يتشبث على الاثبات بوجوه اخر منها قوله تعالى كن
عند ارادة الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم والالكان تحصيلا للحاصل وهو بمكان من الوهن والضعف
اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظة والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في ذلك
قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين ع في دعائه المعروف ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك دون
قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه
منه محال على ان الامر المذكور يتساوى بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه تعالى
باللفظ للجمادات والاعراض حتى المعدوم منها مطلقا وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده ومنها ان دليل المنع على تقدير
صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لانه ان اريد ان الخطابات
المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينهما من الاختلاف بحسب التقدم والتاخر الزمانيين ان قيست اليه تعالى كانت على حد
سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية وان اختلف ازمنة
وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه زماني غير مستمر فكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو التزم
باستمراره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده
فاسد لما مر من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال
او انعدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل على الاول والتكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ

الشمول

الرسول لزم ان يعتبر فيه وجود المخاطبين واعترض عليه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما
وفيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظ وح فلا يتصور العموم فيه ومنها انه تع خاطب الناس قبل خلقهم بقوله الست
بربكم كما هو نص الاية فلو كان قبيحا لما وقع وضعفه ظ ايض اذ لا نسلم ان الخطاب للمعدومين بل للموجودين لانه تع خلقهم في عالم الذر هناك
ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تع قبل ذلك واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار واما ما يق
من انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تع خاطبهم بالاحكام في عالم الذر ففيه انه خروج عن البحث اذ الكلام في جواز تعلق
الخطاب بالمعدوم والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عمومات الخطابات الواردة في ظ الشريعة ودعوى انها
متوجهة الى الموجودين في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي سبق مجازفة بينة ومنها ما ورد من الامر بقول
لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الائك رب اكذب بعد قول فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك يدل
على ان القاري مخاطب بهما والجواب عن الاول بعد تسليم ثبوته ان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب الخطاب بدليل
عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة
نظر لامكان تعميم حكمها لا سيما بالنسبة الى قوله ولا تجهروا له بالقول والاظهر في الجواب ان يق ما دل على استحباب التكلم بتينك
اللفظين لا صراحة له في كون اللافظ بهما مخاطبا بتينك الخطابين على الحقيقة اما في الثاني فظ لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك
لان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلفظ
بذلك تنزيلا لنفسه منزلة احد المخاطبين بها لمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه متهيا للقبول مستعدا للامتثال
وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قيل
من ان قول لبيك في الحج جواب عن نداء ابراهيم ع حيث امره تع بان يؤذن في الناس بالحج ففعل هذا ومنها قوله تع لينذركم به
ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه
الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا واوفى دلالة ورد بان الانذار بالقران لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذرين بل يجوز
ان يكون لبيانه صحة مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة
تظهر في مقامين الاول ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن مداليلها بحسب عرف الموجودين
ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظ عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب
قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا
في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القراين الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم و
عدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف وفيما فهموه من تلك الخطابات لا في العمل بظواهر تلك الخطابات عندهم فان ما دل على
ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تع في الاولين هو حكم الله في الاخرين وامثال
ذلك انما يقتضي الشركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظ عندهم من الخطابات الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على
القول بالشمول تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان
يتحدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم ان اتحدوا في الصنف وذلك كصلوة الجمعة
حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب
مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين
للشرط وان جعلناه متناولا لغيرهم ايض دل اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه ولنا
خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين نظ اما في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ
في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر متضح الفساد منحرف عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر
الالفاظ في حق السامعين بما لها مط ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق
غير المخاطبين بها ولم يجز شهادتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار تبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على مخاطبات
الائمة ع لغيرهم من السائلين ودعوى اقتصارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما فرع على القول
بالتناول من حجية ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فسادا من سابقه فانا بعد ما ثبت لدينا
من طريان النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما نجده من تلك الظواهر قبل
الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة تلك
الموارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعتبرة وهذا ايض مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد

الاتحاد في الصنف حتى الكون في زمان النبي ص لوجب بعدم اسقاط الشريعة وسد باب الاحكام بالكتاب لكن قيل لابن ثبتي لان المراد اعتبار
الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي ص مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام
فلا يلزم على اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكر من الاهدام والانسداد نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف ينفي اشتراطه بالكون في زمان تقليد
النبي ص والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط انما يستقيم حيث استمر الشرط دون ما ينقطع كالكون في
زمان النبي ص ولاحتمال قيام القرينة الدالة على الاشتراط عندهم منفي بالاصل والاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين مطلقا
كان تعلقه بغيرهم ايض مطلقا مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الاخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الاية
على وجوب صلوة الجمعة متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استدامة الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم **تنبيهات**
الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث لا يفهم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الكاشفة
عليه كالفحوى وكقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول بانه يقتضي التعميم وهو متضح الفساد بل ربما قيل
بانهم لا يقولون ايض بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهرا في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايتها المؤمنات
لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فلظاهر اختصاصه بالرجال ما لم يقم قرينة على خلافه بدليل التبادر ولاجماع اهل العربية
على ان واحده المذكر وهو لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تع اهبطوا
وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكر انما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع ولا كلام على تقديره الثالث
الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر
والمؤنث وقيل بل يختص بالمذكر وهو بعيد عن ظاهر الاستعمال وما شك من في الشمول والخلاف الرابع ان ايات الكتاب منها ما هو خطاب
منه تع اما الى الناس عموما كيا ايها الناس اتقوا ويا عباد فاتقون ومثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي تخصيصه
بالبعض كحافظوا على الصلوة بناء على استظهار العموم منه ح او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب
كما في الايات المشتملة على الخطاب اليهم او الى شخص او الى اشخاص كيا ايها النبي ان تتوبا ويا نساء النبي ومنها ما امر تع لان يخاطب
به النبي ص اياه تع نحو قل رب اغفر والناس عموما نحو قل يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها
الذين هادوا قل للمخلفين من الاعراب ستدعون ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه تع اليهم ويكون الامر بالقول امرا بالتبليغ
الخطاب فيرجع الى القسمين الاولين وان يكون مامورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ
او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا ويحتمل فيه الوجه الاخير ايض او لان يخاطبوا به النبي ص كقوله و
قولوا انظرنا او لان يخاطب به جبرائيل النبي ص نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم او لان يخاطب العباد به
ربهم كايات الحمد ومن هذا القبيل ما تعليمهم للادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين ويحتمله المراثي المنظومة للمحسنين
والظ ان النزاع المتقدم في خطاب الله تع يجري فيما الهم لمخاطبة نبيه ايض وان لم يجعله خطابا له تع واعلم ان حكاية الخطاب خطاب
الى من خوطب بالحكاية وليس الحكي خطابا اليه بل الى من خوطب به اولا وكذا لو ترتبت الحكايات **القول في التخصيص** والمخصص
مقدمة التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل فيه
او لم يستعمل فيدخل العام الذي اريد به جميع مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على الظاهر ويحتمل اخراج منه
كما في التخصيص بالاستثناء على ما سيأتي وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مطلقا او
لا يقارن ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما فرد قطعا وليس الحكم لاحقا
له واما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة
الى ذلك بل اما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك
ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايض ليس من تخصيص العام بل انما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما
يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها
فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودون قبل الغاية
المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم من زمن الخطاب او تاخروا عن الغاية وكذلك يدخل العام
الذي اريد به البعض ابتداء بان اطلق العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه
موضوعا له بحياله فليس من التخصيص وان قدر ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء غاير وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال
علما لرجل عليه باعتبار كونه علما له اولا كما في الجمع المعرف المعهود او الموصوف على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما لعدم تسميته
عرفا قصرا بل هو تعيين لاحد محتملات اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله

ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني الى جميع الناس

مرجحه

من حيث انه بعض ما يتناوله وليس الاستعمال فيما ذكرناه لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ
اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعى علاقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كما كان من كل لفظ لزم ان يعتبر في
بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان
من حيث انه مدلول لفظ اخر ايض واما قصر المعهود على بعض ما يتناوله كقولك جائني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد
وخروجه عنه مبنى على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لا جرم يدخل قصره في حد
التخصيص ومثله الجمع المعرف او الموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه
بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما في هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون
عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر لخروج تقييد
المطلق منه ح ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام
باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني
للتخصيص متناول له بهذا المعنى ايضا ومن منع من دخول الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم ان
التخصيص بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص بالمتصل لان المنفصل
لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل
البعض نحو اكرم الناس علماءهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما
في قوله تعالى الله خالق كل شئ او لفظيا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية **فصل** لا ريب
في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مباهتة فلا ينبغى ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثر
الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو اخص من التفسير
المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل
بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبى بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في
المقام تفصيلا اخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه
في الاول الى الواحد نحو له على عشرة الا تسعة واخذت العشرة احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء
وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في
عدد كثير فجاز في الاول الى الاثنين ايض وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الخوض
في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال
العام في الخاص والظ ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم وللفرق بينه وبين النزاع الاتى في الاستثناء
فان جماعة كالعلامة والحاجبى افردوا لكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك
نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض
المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقى وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل
في الخاص فينافي قولهم بجوازه الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك
الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين باحاد بقية الاقوال دون المجموع ولك ان
تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد الموضعين لو وقع في كلام البعض او تخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في
التخصيص بالاستثناء في البحث الاتى قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا ح على المعنى الاعم وان بعد لكن لا يتجه من اخراج التخصيص
بالشرط والغاية ايض بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المستوعب من الاول فضلا عن غيره كما سننبه عليه في ذيل البحث
ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها
غالبا وان اعتبر بحسب الازمان فمفاده اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه ح اخراج التخصيص بالصفة ايض لوضوح جوازه
الى الاكثر فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين
وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولله الاسماء الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعمومات لا تتعلق الا بالافراد المقدورة
وهى اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذى ذهب اليه الحاجبى في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو
خارج عنه ومما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلثة فزعم ان كلامهم
في هذا البحث اعنى مبحث التخصيص مبنى على ظ الادلة وكلامهم هناك اعنى مبحث الاستثناء ناشئ عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا

هذا اذا عرفت ما حققناه فالمختار عندنا ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل
حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالجمع المعرف والموصولات اذا جردت عن
اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص الجمع منها الى ثلثة والمفرد الى الواحد
وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور خارجة عن محل النزاع
كما يشعر به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويؤيد ما عرفت كل من المفر يقين به فيما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة انما
تعتبر حيث يساعد عليها الطبع كما مر تحقيقه في اوايل الكتاب وهذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون
مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد
اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفسره بزيد او هو مع عمرو وبكر ونحو ذلك لا كما اذا فسره بجمع يقرب من
مدلول العام فانهم ارادوا بالقبح فيه ما يساوق الغلط كما هو الظاهر من اطلاقه في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ
عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في
المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي لانه انما يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه واقعا
حتى انه لو فرض ان رواية اشتملت عليه فليس له ترك العمل بمؤداها لان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز احتج من قال بجواز التخصيص
الى اثنين او ثلاثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلاثة تفرعوه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين واجيب بان الكلام
في اقل مراتب التخصيص لغة لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل
انما اثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فلا ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا
استعمل مجازا لا يلزم بقاؤه على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج القائلون بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم الناس الا
الجهال وان كان من عداهم واحدا بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص بالاخراج لا
يوجب التجوز في لفظ العام كما سنحققه ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه ومنها
ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم
الاولوية فان اقربية الاكثر يوجب اولويته حكاه في المعالم عن العلامة ونظر فيه بان الاقربية انما توجب ارجحية ارادة الاكثر
لا امتناع ارادة غيره كما هو المدعى وفيما نظر به نظر لان الاقربية انما توجب الارجحية مع ثبوت العلاقة وبدونها لا مطلقا ولا
خفاء في ان مقصود المجيب رد الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان المستدل بنى دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض
كفى في هدم ما اسسه من اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف
الاكثر فتكافئ تلك الاولوية وهذه المعارضة لا تخ من نوع مصادرة لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة
كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتامل على ان هذه الاولوية على تقدير تسليمها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما
توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام وقد يوجه كلام المستدل بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة
العموم والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب اختلافا فيها
وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتوجه المنع عليه جلي
كما قرر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك لا بالتواطي وان اريد ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب
بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان تعسفا في كلام المستدل لكن لا يتجه على تقديره الجواب المذكور بل الوجه في الجواب
ان يق لا نسلم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها
وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام والخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم يستدعي علاقة الكل
والجزء ليلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا تشترط بشرط كما في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة
الناشئة من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا
الاصل على ما يظهر من اطلاقهم لا تخص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام
جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة مما لا مصرح به بل
لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي تصح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة
حتى يختص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما
نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال
بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المبحوث عنه وينزل العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير

ولهم

واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما يتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك يتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الا فراده
باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها ح واما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من
افراد مفهومها قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل وشبهه بناء على ان الموصوف بالعموم هناك
نفس النكرة المقيدة كما هو الظ وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراد مفهومه اجزاء له لما عرفت من ان
المراد به مرتبة معينة بالعهد وشبهه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزئيات للجمع لعدم صدقه
عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدق على كل ثلثة منها فما زاد على تقدير تحققه غير مفيد لعدم تعلق
القصد والحكم به لولا هذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل لاجزائه
انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افراديا اذ العبرة بدلالة العام لا بكيفية تعلق الحكم به
فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان للخصم ان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء في الكل حيث ان الكلي جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها فيختص النفي
بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال جزئية
المتقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال فرده الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا ينافي في عدم
استلزامه لزوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان مبنى التعرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعدته
على الاتقاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع نعم لا يلائم هذا البيان لما حررناه في محل النزاع وكيف كان
فالتحقيق في الجواب ان يقال انواع العلائق باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوايل الكتاب والبيان
المذكور انما ينهض على اثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تع
وانا له لحافظون والمراد به هو سبحانه وحده واجيب عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة
الجمع ولو تعسف في ادخالها بتفسير العام بما يتناول ذا الاجزاء كالثلاثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص وذلك لما جرى به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وفيه اشارة الى
ما قررناه في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعيد في الاية ويمكن الجواب ايض بان المراد
بم تم مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلثة ومنها قوله تع الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم ابن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يستهجنه اهل اللسان واجيب بانه ايض خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للمعهود
وليس المعهود بعام وهذا الجواب وان وقع ممن ينكر عموم المعهود راسا الا انه هنا جيد لا ينافي ما ذكرناه من اختيار العموم لان
ذلك يختص عند ثابا اذا كان المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف
على فرد واحد معهود لكن قد ورد التفسير به في روايات المروية عن الائمة فينبغي توجيهه اما بجعله من باب التوسع في النسبة
كما في قولهم قتل بنو فلان فلانا حيث اسند الفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان
يركب الخيل او بان القائل المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كما يشهد به حكايته المعروفة نزل منزلة تلك الجماعة واطلق
لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكلت الخبز وشربت الماء مع
ان الماكول والمشروب منهما قدر قليل والجواب ان هذا ايض خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظي الخبز والماء ليس بعام بل هما
للجنس واللام فيهما للتعريف وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعلق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد
بهما الجنس من حيث هو بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد واعلم انا لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص لزم القول
بجواز التخصيص المستوعب فيما اذا انتفى الشرط راسا كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم يتفق عالم شاعر وتعميم النزاع المتقدم
اليه بعيد جدا فان الظاهر انهم على جواز اكرم زيدا ان كان شاعرا على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث
الامر يوجب اتفاقهم في العام ايض والفرق بين المثالين غير معقول **تمهيد مقال** في دفع اشكال قد ياتي الا للاستثناء
فتستعمل تارة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله بدليا او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول
وسواء كان دلالته على الشمول بالوضع اولى واخرى بمعنى لكن فتستعمل حيث يصح ان تستعمل لكن فيعتبر ان يكون الحكم السابق
موهما لخلاف الحكم الثابت لمدخولها فيأتي بها المستدرك لدفع ذلك الوهم سواء اختلف الحكمان في الكيف نحو جاءني القوم الا
حمارا او لا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظ انها في المثال منضمة لنفي الحكم السابق عن اللاحق ايض ولا حاجة فيه
الى الاضمار بخلاف المثالين الاخيرين فان مفادها فيهما مجرد الاستدراك فينقسم الى قسمين وتجيء الا بمعنى غير فتقع صفة نحو
مفاده بالتمام خ

ما زاد الا انه ما نقص وما نفع الا انه ما ضر

نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهل هي حقيقة في المتصل فقط او مشتركة بينه وبين المنقطع لفظا او معنى اقوال اظهرها الاول لندرة

النادر ولبعد المنقطع عن ظاهر الاستعمال ويؤكد ذلك بانهم حملوا قول القائل له علي عشرة دراهم الا ثوبا على قيمة الثوب فرجحوا التجوز

في الثوب واضمار القيمة على الانقطاع والظاهر ان وجه الترجيح عدم ملائمة المقام للحمل على الانقطاع حيث انه لا ابهام في الحكم السابق

بخلاف اللاحق مضافا الى اصالة البراءة عن الزائد حتى انه لو تحقق الابهام في مقام كما لو ادعيهما المعترف له فاقر له بذلك حمل على الانقطاع

احتجوا بظاهر الاستعمال وبانهم قسموا الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقة والجواب ان ظاهر الاستعمال

لا يوجب الحقيقة بعد وجود امارات المجاز وكون لفظ الاستثناء حقيقة في المنقطع مطلقا او في الاصطلاح لا يوجب كون الارادة

ايضا كذلك ثم في الاستثناء اشكال مشهور وهو ان مدلوله مناقض لمدلول الجملة التي قبله حيث انها تقتضي دخول المستثنى في الحكم

المذكور وهو يقتضي خروجه عنه ولهم في التفصي عنه وجوه ثلثة الاول ان المراد بالمستثنى منه تمام معناه لكن لا يسند اليه الا بعد

الاخراج فلا يتعلق الاسناد الا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعزى هذا القول الى جماعة من اصحابنا منهم العلامة واختاره الحاجبي

وغيره الثاني ان المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا لاطلاق الكل على البعض والقرينة عليه الاستثناء وحكى هذا القول عن

السكاكي في المفتاح ونسبه غير واحد الى الاكثر الثالث ان مجموع المستثنى منه والاداة والمستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه و

الاسناد انما يقع عليه وهذا القول محكي عن القاضي ومرجع هذه الاقوال الى ان الكلام المذكور لا يشتمل الا على اسناد واحد

وهو انما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة التناقض ولما كانت الاقوال المعروفة في المسئلة منحصرة في الثلثة ولا رابع لها كان

اللازم في زعمهم من ابطال قولين منها صحة القول الثالث فاحتج الاولون على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الاخرين فلفقوا لها وجوها

منها ما هو مشترك الورود على القولين ومنها ما يختص باحدهما فمن الوجوه المشتركة اجماع علماء العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج

بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالمجموع ما عدا المستثنى لم يتحقق هناك كل ولا بعض ولا اخراج ورد بان لهم ان يؤولوا

الاجماع بان المراد تحقق الكلية والجزئية والاخراج ولو بحسب الظاهر فلا ينافي ذلك ويشكل بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظاهر

يتوقف على وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث يصح استعمالها فيه حذرا من هذرية الوضع مع ان اصحاب القولين قد التزموا بمنعه

وجوابه ان المراد بالاخراج دلالته على ارتفاع الحكم الثابت ظاهرا او واقعا لا الاخراج حقيقة ووضعها لذلك غير مناف للحكمة لا يقال

كيف يصح على القول الثالث دعوى انها تدل على الاخراج ولو في الظاهر مع انها لا تقع في التركيب الا مهملة لانا نقول انما تستعمل مهملة

عند هذا القائل في الاستثناء المتصل اما في المنفصل فلا لدلالتها فيه على رفع الحكم المتوهم من الكلام السابق عما بعدها فلا ان يعتبر

الاخراج بالمعنى المذكور في المتصل بالنسبة اليه ومنها انه يلزم ان لا يكون لنا في الالفاظ التي تكون لها معان تركيبية ما هو

نص في معناه التركيبي والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد

بها الباقي او تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان التالي فلانا نقطع بان لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله و

اجيب بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة اذا تجردت عن قرينة الاستثناء كان كذلك ورد بان النص

هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا لا عند عدم القرينة فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق ان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة

القرائن ولفظ العشرة اذا تجرد عن القرائن لا يحتمل الا ذلك ومنها وقد يجاب عنه على القول الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة

حين صيرورته جزءا للكلمة ولا خلاف في ان النص اذا صار جزء الكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا والا وان اريد انها حال الا

نص كان مصادرة لابتنائه على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه و

الاسناد اليه بعد اخراج المستثنى منه فان هذا مما يصح اعتباره في نفسه ويصلح له اللفظ فيتعين الحمل عليه لما فيه من ابقاء الالفاظ

المفردة على معانيها الاصلية واما على القولين الاخيرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه او التزام وضع للمركب وكلاهما

خروج عن الظاهر من غير ضرورة داعية اليه ويمكن الجواب بان الخروج عن الظاهر مما لا محيص عنه على تقدير اما على القولين الاخيرين فكما

فظ كما مر واما على القول الاول فلاستلزامه صرف الاسناد الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف الظاهر ومما اورد على القول

الاول من القولين ان قول القائل اشتريت الجارية الا نصفها اما ان يكون الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها او لها بمعنى الباقي

بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا القائل والثاني يوجب

التسلسل لان الباقي بعد اخراج النصف من الجارية النصف فيكون هو المراد منها وهو يستلزم ان يكون المراد بها الربع لانه

الباقي بعد اخراج النصف من النصف لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم ان يكون المراد بها الثمن لانه الباقي بعد اخراج

النصف منها وهكذا واجيب بان المراد بالجارية نصف تمامها والضمير في المستثنى راجع الى الجارية لا باعتبار معناها المجازي

اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل الاستخدام فلا اشكال ومنها القطع بان المراد بالجارية في المثال

المذكور تمامها وان الضمير راجع اليها باعتبار الكمال ويمكن الجواب بان الخصم لا يساعد على القطع المذكور ولانه في قوة القطع

بالمدعى

بالمدعى ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكمال يعنى تمام معناها لا ينافى ذكره لجواز ان يكون على سبيل الاستخدام ولو تم الوجه المذكور لتوجه
على القول الاخير ايضا كما لا يخفى ومما اورد على القول الثاني انه خروج عن القوانين اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ فصاعدا
معرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها لزوم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزء لا دلالة
له فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى والاداة
خاصة واما اذا قال بانها مع لواحقها ان كان لها لواحق موضوعة لم يتجه عليه ذلك لعود الضمير في المثال المذكور ويكون ايضا جزءا وهو
حال كونه جزء لا يكون ضميرا فلا يلزم العود احتج الذاهبون الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القائل له على عشرة
الا ثلثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لم يهمل والاول باطل للاجماع على انه ما اقر بالعشرة فيتعين الثاني وهو المراد والجواب اما على الاول
فبان الافراد انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون الاقرار بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج و
اما على القول الاخير فبان دعوى القطع بان العشرة لم تهمل غير مسموعة عند القاضي لانه عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو كان المراد بالعشرة
منه ما يعم المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء واجيب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد
اخراج المستثنى منه فلا ينافي النفي عنه واحتج القاضي بانه اذا بطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما
ذكر في حجة القول الاول تعين المصير الى القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كما تنهض بابطال مذهب الاخر
كذلك تنهض بابطال المذهب الثالث بل هما متفقان على ابطاله فهو احق بالبطلان ثم اعلم ان العضد اراد رد القول الاول في المقام الى
احد القولين الاخيرين فاورد في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له على عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة وليس عشرة بسبعة
سواء اعتبر مطلقا او مقيدا بالا ثلثة لان العشرة عشرة مطلقا ولا شيء من السبعة بعشرة مطلقا فالمعنى الحقيقي للمركب المذكور واما
ان يكون هو العشرة المقيدة بالا ثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلثة
فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون المركب المذكور كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل مجموعها
معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلثة وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجهه التفتازاني بان
الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحقية
المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في
معنى فيكون العشرة مستعملا في كال معناه والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه
المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة في كال معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني
فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي اليه ثم قال فظهر ان قول العضد والمذهب الاول راجع الى
احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى الثاني اعني مذهب القاضي اقول وهذا الاعتراض لا يوافق ظ كلام العضد فان الذي يستفاد
من بيانه هو ان المجموع المركب من المستثنى منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فيتأخر
اعتباره عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بعشرة الا ثلثة السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاخراج
المذكور فاستعماله في السبعة مجاز لا ان المراد بالعشرة المستثنى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفتازاني مبني
على ذلك كما يعطيه بيانه وح فلا يتجه عليه الاعتراض المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد
بعد الاخراج يحتمل ان يجعل المركب مجازا في السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضي ومن هنا يظهر ضعف ما
رمي به العضدي من المسامحة في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين دون الثاني على التعيين
وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول على هذا البيان لا اختصاص له باحد المذهبين لما عرفت من ان كلا منهما على تحقيقه يقول بان
الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة مستعمل في المركب في تمام معناه و
ان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان المركب مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظ انهم يوافقون هذا القائل
فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني فيرجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الامرين
وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار كونه حقيقة في الباقي او مجازا فاستقام قول العضد برجوع المذهب الاول الى
احد المذهبين الاخيرين وقول التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باخراج
الثلثة منها من قبيل اعتبار الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى مما لا يمكن تصوره حتى يصح
وضع المركب بازائه ليتفرع عليه كونه حقيقة فيها ومجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث تنبه لفساد
هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له
بالوجه وهذا القدر كاف في امكان الوضع اسند ركه متشبثا بوجه اخر فقال سلمنا لكن لا يتم البيان ح بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله

كالاربعة زوج الف ليست فانه كما يصدق عليها انها اربعة يصدق عليها انها ليست بالاربعة فالاربعة التي هي الاربعة يصح ان يقال ليست بالاربعة التي اخرج والعشرة التي منها ثلثة هي العشرة التي ليست بعشرة صح

وقوله ولاشئ من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج المذكور كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست بعشرة
هذا محصل كلامه اقول وهذا الاعتراض منه ناش عن قلة التدبر وذلك لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين
الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اى ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا حال اعتبارها عشرة ومعناها حينئذ عشرة هى
سبعة الثانى ان تعتبر عشرة تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام ولاخفاء فى ان المفهوم من الجمل الاستثنائية
هو هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهمه المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التى تكون بلا ثلثة
وكلام العضد ناظر الى هذا كما لا يخفى فيتجه ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولاشئ من السبعة بعشرة
مطلقا فهو من قبيل قولك الماء الذى ينقلب حجرا او هواء ماء ولاشئ من الحجر او الهواء بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض
واسامح اقول وما جعله العضد تحقيقا للمقام كلام عادعن التحقيق لان مبناه على ان الحكم فى التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ
العشرة مطلقا لانه حكم على السبعة وليست العشرة مطلقا بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند
القاضى لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول او كلا كما هو المذهب الثانى وقوله
ليست عشرة بسبعة غير وارد على القولين اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافى كون الحكم
على السبعة واما على الثانى فلان السلب المذكور انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة فى معناها الحقيقى اعنى تمام العشرة واما
اذا كانت مستعملة فى معناها المجازى اعنى السبعة فصدق السلب ممنوع للزوم سلب الشئ عن نفسه ثم ما حمل عليه كلام الجمهور من
ان المركب المذكور حقيقة فى العشرة بمعنى ان محصل معناه الحقيقى عشرة مقيدة لا السبعة مما لا يلتزم به ذو مسكة فكيف يصح
تاويل كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهه بان يقال لاريب فى ان قولنا له على عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير
فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة
مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثانى وان كان الثانى تعين اعتبار الاسناد فيه الى بعض العشرة وهو الباقى بعد الاخراج
دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه
الكنائى او المجازى على ما مر تحقيق الكلام فيهما فى اوايل الكتاب وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام القاضى لا على ما هو ظاهر كلامه من
ان المجموع نزلت منزلة كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقى فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد فاتضح مما حققناه ان الوجوه المذكورة
تصرفات لفظية لا حجر فى حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه لجاز ان يستثنى ما يساوى المستثنى
منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له على عشرة الا عشرين الا خمسة عشر والتالى باطل بيان الملازمة
اما على مذهب السكاكى فلان العشرين مستعمل فى الخمسة لانه الباقى بعد الاخراج ولاريب فى جواز استثناء الخمسة من العشرة و
اما على مذهب الحاجبى فلان الاشكال لا يندفع على طريقته الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقى من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات
اذا كان هناك اخراجات متعددة ولاريب ان الباقى من العشرين بعد اخراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من
العشرة والاسناد الى ما بقى منه واما على مذهب القاضى فان تسمية الباقى بهذا الاسم اعنى الجملة نوعية لا شخصية فلابد من
التزام جوازها بكل ما دل عليه وصلح له واما بطلان التالى فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر ان لا خلاف فيه كما يرشد
اليه اطباقهم على بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض او لم يتعقبه
لكن صحح الشهيد الثانى فى الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج فى الحقيقة بالباقى من
المستثنى بعد الاخراج وهو لا يستوعب وان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير
بان ما ذكره انما يجدى اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا بشاعة الاستعمال المذكور وعدم مساعدة
الطبع عليه وهو كاف فى اثبات المنع ومنه يظهر عدم كون المبنى فى الاستثناء على حسب ما قرروه على ان فيها خروجا عما هو الظاهر
المتداول فى الاستعمال فان المفهوم من قولك جائنى الرجال الا زيدا اسناد المجئ اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم ومما
يدل على ذلك او يؤيده انه اذا كان فى الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان منهم تقول الرجال جاؤنى الا واحدا او اثنين
منهم دون جائنى او جاء الى فلو كان الفعل مسندا الى الواحد او الاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او المركب او المستعمل فيهما
لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى مع ما يلزمهم من عدم
دلالة الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها فى الحكم اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحوق الحكم بالباقى بعد الاخراج
وذلك لا يقتضى لحوق خلافه له ولا يلزم خلو الاخراج حينئذ عن الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقى فقط ولو لعدم
العلم بحال غيره ودعوى ظهوره فى تلك النكتة غير مسموعة مع ان ذلك يقتضى ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها وصريح
العرف والاستعمال يكذبه ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج بل الاخراج مالا

الباقى فى الحكم واقعا وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقى فيا اذا لم يشارك مدلول مدخول الاداة له فى الحكم واقعا
وفى مدلول الوجهين تعسف لاسيما الاخير مضافا الى ما يرد على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركات
الثلث من غير تعلق عامل لفظى او معنوى به فان العشرة على القول المذكور مستعمل فى معناه الاصلى وهو مجموع الوحدات ولم
يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالسبعة وظ ان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم تجرد العشرة
باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل فى الاعراب وغاية ما فى الباب ان يقال لما
كان لفظ العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملته واجرى عليه حكمه او يقال اسناد العامل الى الجزء المعنى يقوم مقام
اسناده الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب ولا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثانى من ان اطلاق العشرة على السبعة
مما لا يساعد عليه الذوق فانا نقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة
الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه سابقا ودعوى جوازه فى خصوص التركيب المذكور
تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان المجاز المركب والكناية المركبة انما يتبعان اصلهما فى الاعراب لانهما من قبيل الامثال و
هى لا تغير واللفظ المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يق انما يلزم ذلك
اذا كان التركيب تاما او مع العامل والا فلا واعلم ان من القوم من زاد فى التفصى عن اشكال التناقض وجها اخر فق ولك ان تريد
انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشئ اليه فتاتى بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان
الكذب صفة للنسبة الاعتقادية ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منها شيئا ثم تفيد الاعتقاد وهذا
غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد الاشكال من لزوم التناقض لتحقق
ما ثبات النسبة ودفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعملت فى الربط الذهنى مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل
على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقى بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة فى الكشف باعتبار الباقى وفى مجرد الربط بالنسبة الى
المخرج فصحته بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ فى اطلاق واحد فى معنييه الحقيقى والمجازى وقد سبق بطلانه الا ان
يق انها مستعملة فى معنى واحد وهو مجرد الربط وهو ظ فى الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن يشكل ح فى
افادة الاستثناء لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذا تبين لك مما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة
فاعلم ان لنا فى التفصى عن الاشكال المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قريب فى المعنى الى الوجوه المتقدمة ان اسناد الحكم الى
العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه له بتمامه كذلك يصح باعتبار لحوقه لبعضه توسعا بتنزيل لحوقه للبعض منزلة لحوقه للكل وحيث كان ذلك
خروجا عن الظ فان الظ من اسناد شئ الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثناء ونحوه وبالجملة نتخلص
بالتصرف فى الاسناد لكن لا كما زعمه الحاجبى ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعنى الباقى بعد الاخراج ولا كما
زعمه البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل بجعله حقا للكل بعلاقة لحوقه للبعض فانه كما
ينزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو فى الحقيقة من اسناد الشئ الى غير ما هو له
حيث يسند الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب لا يق
لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقى بعد الاخراج مع تعدده لان البعض
الذى صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له على ما مر اعم منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا
وبعدا باختلاف البعض قلة وكثرة وحينئذ فثبوت الحكم لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون
ظاهرا فيه لا محالة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقى ليست بالنصوصية بل بالظهور فيصح ان يستند الى ذلك ثم
ان قلنا بان اسناد الشئ الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن فى اللفظ المذكور تجوز اصلا والا كان
التجوز فى الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظ من حيث النسبة فان الظ منها فى المقام عدم الابتناء على التاويل
المذكور ومن حيث الاداة فان الظ منها الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور الثانى وهو المعتمد ان المراد بالمستثنى منه
ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظ من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال والاخراج راجع اليه و
لا اشكال عليه لانه ان اريد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظ مؤدى الخطاب فالتزامه مما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح
لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعنى ما تعلق به القصد بالذات على ما يساعد عليه
ظ الاستعمال فمم لظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عدا المستثنى والاسناد اليه فى ضمن الكل انما قصد تبعا
لشمول اللفظ له وكذلك لا يلزم الكذب اذ المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو
بمعونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التى يدل عليه الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا ذابحه بعدا يرى

يرمى كلاما كاذبا كك لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة مالم تكن مقصودة بالذات والا لكذبت الكنايات التى لا تطابق
معانيها الاصلية للواقع كما فى قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب
فان صحة الاستعمال المذكور وجوازه مما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسب جزئية مقصودة غير مطابقة
للواقع بناء على ما حققناه فى بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل فى الملزوم لينتقل منه الى لازمه فلو اقتصر فى الكذب
على مجرد ذلك لا يتجه المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسب التى تشتمل
عليها غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها
بالنسبة اليه وقد عرفت ان النسبة المقصودة بالذات فى المقام انما هى بالنسبة الى الباقى دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما
يؤدى الى استعمال النسبة اللفظية فى معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا فى معنى واحد وهو افادة النسبة الواقعية
والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على
الخلاف او القرائن المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها **فصل** لا خلاف فى بطلان الاستثناء المستوعب كما لا
خلاف فى صحة استثناء ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندى ان يفصل فى المقام الاول بين ما اذا اتحد
المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او اختلفا وانحصر افراد المستثنى منه فى افراد المستثنى عقلا
او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده فى افراده اتفاقا فانحو قوله اكرم
كل من يزورك الا الفاسق واتفق انه لم يزره الا الفاسق فيحكم بالمنع فى القسمين الاولين دون الاخير للقطع بجواز ذلك
فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما مر فى بحث الامر بالشئ مع علم
الامر بانتفاء الشرط هذا وفى جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب اقوال فالاكثر على ما قيل على الجواز وعن الحنابلة و
القاضى المنع فاعتبروا بقاء الاكثر وربما قيل بجواز المساوى خاصة وفصل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا
كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر فى الاول بقاء الاكثر دون الثانى وموضع النزاع جواز
الاستعمال وعدمه مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عناوينهم وادلتهم وساير كلماتهم فيما عليه
هناك هذا والمختار ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به
ولا حجر فيها اذ اصحا وانه لما عرفت من ان الاستثناء لا يوجب التجوز فيها واما من جهة الاداة ولا حجر فيها ايضا لانها موضوعة
لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوى فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ اخراج الاكثر الى حد
الاستبشاع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير ولهذا لو انصف فى مثل قول القائل له
على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفى مثل قوله له على الف الا واحدا او واحدا وعد الى مائة او مائتين لم يفرق فى بشاعة كل
من التعبيرين بل ربما كان الثانى عنده اقوى فى البشاعة من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثانى فيتعين الصحة
على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافى صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب التجوز
فى المستثنى منه او فى النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظرا الى انتفاء العلاقة المصححة فان قلت اى فرق بين
الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث يتاتى المنع فى الثانى دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع
فى الثانى ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفى الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ طار عليه و
فساده لا يقتضى فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تع ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان فيه
الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولو بعد
عكسه فى قوله تع حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء
منقطع والمراد بعبادى المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان العباد
يتناول الملئكة والجن ايضا والغاوون اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر فلا يصار اليه ما لم
يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف مم لمنافاته لعموم المضاف وربما يؤيد ما ذكروه قوله تع ان عبادى ليس لك عليهم
سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين
حمل العباد فى الاية السابقة ايضا عليهم ويضعفه ان ارادة الخصوص فى احدهما لا ينافى ارادة العموم فى الاخرى مع مساعدة ظ
اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين فى مداليل المفردات بل فى محصل المعنى وظ انه لا يختلف على التقديرين مع احتمال
ان يراد بالعباد فى هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفى سلطانه عليهم نفى اقتداره على اقهارهم واجبارهم على المعاصى بحيث
يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما فسر به قوله تع وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان لعنه

وماكان

وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الاية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاغواء مع بقاء القدرة و
الاختيار وليس المراد بعبادي الا بنوادم بشهادة سوق الاية عليه مع تصريح المفسرين به واعترض بعض المعاصرين ايضا بان ظ العام
اعني عبادي لما كان متناولا لاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم هم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف
الباقية اقل الا ترى انه اذا كان هنالك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء فاضعفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا
قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بما ذكر لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا او عمروا او بكرا او خالدا
الى اخر الظرفاء عد قبيحا هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب الافراد ولا يعم الاصناف من حيث
كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظ من غير شاهد فلا يعبا به
واما التمسك بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية
والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف الا الظرفاء
ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما ادعاه من قبح ذلك
عند قوله الا زيدا او عمروا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح بمعنى الاستبشاع لا لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة
لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فاللازم لمقالته ان يصح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث
ان المخرج ح صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور
هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته و
ان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيتجه المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي
فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على
صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعويهم ولا يخفى ان
هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب تخصيص بالاكثر ايضا لان اكثر
الناس يريدون الاطعام من غيره تع ولا يبقون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة لم يلزمه
الا بواحد وذلك دليل على صحته ولو لغوه لالزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب والظ ان الاتفاق فيه غير ثابت
لنقل البعض عن بعضهم القول بالزامه بتمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا
يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما
يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البرائة كما لو دفع تسعة فانه لا يحكم عليه
ايض الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤخذ باول الكلام هذا محصل
كلامه ويمكن ان يورد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين الغاؤه
كالاستثناء المستوعب وكما لو ابدل همزتها او لامها بحرف اخر من غير مانع او عبر عن المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم
بحرف اخر لتساوي الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى وليس صحته
استعمالها منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيدين منع من القبول فيه وله وجه وبان الفرق بين الاستثناء
المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا اما لان نفس الاستثناء
غلط او لاستلزامه الغاء ما قبله حيث يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه
ايض لغو محض بالاعتبارين فكما يؤخذ بمؤدي الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ ايض بمؤدي الاول من عدم اشتغال
ذمته بشيء وان كان غلطا فان معنى له على عشرة الا عشرة ان ليس له على شيء وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان اصالة
البرائة هنا اولى نعم يتجه ان يق لما كان صحة الكلام المذكور خلافية كان الظ من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا
تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقر به من يعرف من مذهبه الصحة لم نلزمه بما زاد على الواحد قطعا وان
منعنا جوازه فكذلك من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يبعد الزامه بتمام العشرة بحجة الخصم وجوه منها
ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج والاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في
كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا لاخراج الاقل واما كونه موضوعا لمطلق الاخراج
فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان
الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر
فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا

ركيكا لا لانه اطالة من غير فائدة بل لمخالفته لما يلفهم من طريقة الاستعمال نعم قد يقع ذلك في مقام التخرية والتلميح ثم ايد ذلك بان المستثنى
في معرض النسيان غالبا الغفلة وان الغالب وقوع الاستثنا البدائي كما هو الشايع في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في حق القليل
وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد
بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل فرد من افراد الاخراج اجمالا من غير اختصاص لبعض دون
بعض فلا يصغى الى ما ذكره على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال
اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة تعدد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من
الاستبشاع في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول
الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره من غير نكتة توجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح او تهكم او نحو ذلك
فيحسن من غير بشاعة ثم البشاعة الحاصلة على تقدير عدمها ناشية في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد
المتنافرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص وضعا بعطف احد المتناسبين على
الاخر ولهذا نجد بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض النسيان غالبا ففساده في
معرض الغناء عن البيان لتوجه المنع عليه اولا ومنافاته للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على مختاره منه اذا اطلق
منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه ولهذا لو اعترف المقر بانه
اراد بقوله له على عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فيتداركه بقوله الا ثلثة الزم بتمام العشرة في وجه قوي لانه
عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيتذكر وهو بعد غير متعد عن المحل فيتداركه
بالاستثناء مخيلا للسامع انه كان قاصدا اياه من اول الامر صونا لكلامه عن التدافع فيؤخذ بالظ هذا ولا يذهب عليك ان ما
ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي وقد مر الكلام في نظايره ومنها ان قضية الاصل عدم
جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت
مما حققناه في دفع التناقض ومنها انه لو قال له على عشرة دراهم الا تسعة ولتسعة اعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه
استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فمجرد الاستهجان لا يقتضيه
وان اريد اثبات عدم جوازه من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مطلقا و الاستعمال
اما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح **فصل** الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالف الحنفية في المقام
فجعلوا مفاد الجملة لحوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثناء السكوت والاعلام بعدم
التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم
القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يخصوا
الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان الاستثناء وترا لاستثناء لان الاعلام بعدم
التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه يوجب لحوق ذلك الحكم له
حيث لم يقصدهم فيمن بنه على انه لم يقصدهم في الحكم المذكور نعم وربما يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما ستنبه عليه في
مسئلة التعاقب فلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة
الواقعية وذلك يوجب مخالفته له فيها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى لو
كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جاءني القوم الا زيدا وزيدا وجاءني زيد وفساده معلوم من
العرف واللغة وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد تفيده ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال
لم تفده وما يقال من انها تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن
اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم
وجود صانع مدبر للنظام على الظ وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الهية غيره تع يستلزم اعترافهم
بالهيته تع مع انه ما كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو يستلزم الاقرار بالهيته
قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه
مجاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له فتعسف واضح يأبى عنه صريح كلماتهم ورام البعض التوفيق
بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية
فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث يقتضي عدم الحكم المنفي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية

فدل

لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها فحمل اجماع علماء العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية فى المعنى الثانى واعترض عليه
التفتازانى بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى فى الجمل الانشائية التى هى العمدة فى المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون
زيد فى مثل اكرم الناس الا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشى الشيرازى اولا
بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون زيد فى المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب
الخاص اعنى الايجاب الذى انشاه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر اخر فيمكن تحرير نزاعهم فى المقام الثانى فيكون
مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان محكوما عليه عندهم بعدم الايجاب
الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما مر الاعلام بعدم قصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا
غير ما يجعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام فى الدلالة اللفظية التى
هى مقصودة للمتكلم لا فى الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكر فى النسبة الخارجية دون النفسية وليس
فى الجمل الانشائية نسبة خارجية فهى خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنقح مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف فى كلا
لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فليتامل والثانى يقتضى ان يكون النزاع فى
كيفية الدلالة لا فى اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض فتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظ منهم
عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله العضدى توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية ظاهر
بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفى يقتضى الاثبات وبالعكس انه
يقتضى ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم فى الاستثناء من النفى فانهم
جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفى ايض احتجوا بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه
على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان استثناء
الطهور من الصلوة والحيوة من العلم غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما فى جانب المستثنى بان يكون المعنى لا
صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او فى جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشئ او بوجه الا بطهور و
لا علم بشئ او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان العبارتين على التقدير الاول تقتضيان ما ذكروه فضعفه ظ كما اشار اليه التفتازانى
وغيره من ان الاستثناء من النفى انما يقتضى الاثبات الجزئى فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضى اثبات صحة الصلوة مع
الطهور فى الجملة لا مطلقا اذ ليس هناك ما يقتضى العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل فعلية او
اسمية فتفيد مفادها فى العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة فى قوة قولنا ما
جاء المشاة او جاؤا فيدل بظاهره على عموم النفى او الاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال الا حفاتهم من غير خروج
عن الظ فاذا قلنا ما جائنى الا العالم دل على مجئ العالم كما لو قلت جائنى العالم لا على مجئ كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم
عند قصد الجنسية ولا خفاء فى ان المقام من هذا القبيل فيكون فى قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظ
منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جائنى العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظ نفى الحكم عن فرد لا
بعينه لا عموم النفى فاذا قلنا جائنى الرجال الا عالما دل على ان عالما لم يجئ لا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل عدم صحة الاستثناء
منه من غير خروج عن الظ على ان الحمل على الاثبات الكلى فى البيان المذكور مستقيم بناء على تعلق النفى بالماهية الحقيقية سواء
قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالتها على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه و
ان زعموا انهما يقتضيان ذلك على التقدير الثانى نظرا الى ان مفادهما ح ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان
العلم يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقى فيتنافى شرطية غيرها وهو بظاهره متجه ولا مخلص عنه الا
بحمل القصر فيه على القصر الاضافى وهو متداول فى المقام شايع فى الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال
واما ما يق من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرده فمبنى على استظهار
كون القصر فى ذلك اضافيا فيرجع الى ما ذكرناه واحتجوا ايض بان الاستثناء يقتضى رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم
بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك
النسبة نسبة انشائية كما فى قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضى رفع ما انشاه من طلب او غيره بالنسبة
اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية
فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللاحق لوجه الشئ باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشئ فيكون مفادها فى الحقيقة
ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين فصل اذا خص العام فقد اختلفوا فى كونه حقيقة

وجه التامل ان ما ذكره انما يدل على ... ويرجع ... المحشى الشيرازى ... بيان الغرض منه

... منه

او مجاز الى اقوال ثالثها حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز ورابعها حقيقة ان خص بغير
المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وعزي ذلك الى القاضي
وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكي القول به عن عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي
متصل او منفصل وثامنها حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندي ان العام المخصوص ان كان
تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا للعموم ابتداء ككل وتوابعه او كان موضوعا
لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان
التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله كما في الوصف وحكمه كما في الشرط والغاية
بناء على عد الثلثة المتاخرة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو زارني كل عالم او العلماء
او من زرته او ما زارني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد الاربعة البعض المقارب للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى
اذا اطلق اللفظ المخصوص بالكل وضعا على الجل تنزيلا منزلة الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان كانوا
عدولا او الى ان يفسقوا او الا الفساق او العلماء عدولهم او من اكرمك باحد القيود الاربعة المتاخرة او لا تهن رجلا باحد
القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة فلنا في المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله
في غيره باعتباره استعمال له في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسيأتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان
العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم واقعا
بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والمسورة بكل على
حسب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيهما متاخر عن اعتبار التقييد على تقدير اشتمالهما عليه واما التخصيص بالشرط
والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمحققة قبل
الغاية راجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص
والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرى عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولا فبالنقض باستعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل
وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في
الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله للباقي
على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال على الكل دال بتلك الدلالة على
الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالات وان كان افراديا فدلالته على كل فرد على
وجه الوضع كما مر فالبيان فيه اوضح واما ما يقال من ان كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فدفوع بان
ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير او لا يتناوله فاذا كان التناول
حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه
الباقي الى الفهم بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازي
ايضا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يقال
من ان تبادر الباقي وارادته منه لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فجوابه ان الذي لا يحتاج الى القرينة
هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره ولا ارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز في الباقي مطلقا وجهان الاول
انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالي باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة مغايرة البعض
للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان التالي فلان الكلام في
الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان كل مجاز حقيقة والتالي متضح البطلان اما الملازمة
فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي
كذلك قال العضدي بعد ان ذكر الدليلين وقد يتوهم ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم
اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او اختص ببعضهم ولذلك يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم
ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرء
عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان وصف بني تميم
بكونهم طوالا يوجب ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا اذا كان فيهم من

لا يتصف

لا يتصف به واما ما ناول به امر الصفة فتعسف واضح يقطع بفساده كل من له مسكة بمداليل الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ تختلف
باختلاف طرق التادية ففرق بين قول القائل اكرم طوال بني تميم او اكرم بني تميم او اكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث عبر في الاول بطريق
الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المودى في هذه الصور اتحاد طرق التادية و
المساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما الفصار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام و
دعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان واما في الثاني فلان لفظ العام اذا
كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا
محالة نعم يتجه على اصل الحجة انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف مختص بالعموم وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب و كذ
الموصول مع انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايض ولا اشتراك فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة
باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشئ او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها فحيث لا شاهد على التعيين يتعين الحمل
على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك و
يعرف الكلام في نظايره مما مر حجة القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر لا
ينحصر في عدد فحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معناه ما يتناول الجميع افراد مفهومه
واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة و
الا فلا تجوز سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ يعني كون اللفظ عاما ولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى صيغته المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم
ان ذلك معنى العام ايض والا لكان ذلك مدلول صيغته ايض بل معناه اعم من ذلك كما عرفت حجة من فصل بين التخصيص
بما لا يستقل وبين التخصيص بالمستقل ان التخصيص بما لا يستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كما كرمهم بني
تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتالي
باقسامه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له
او لا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالف ضارب جزء الكلمة
والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه يعد عرفا كلمة واحدة لا ان مسلما للجنس
واللام للقيد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشئ من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونها
مجازات وفيه نظر لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فهذا مع فساده في نفسه
بشهادة التبادر على خلافه غير ملايم لما ذكروه في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وجوهره يدل
على الجزء الاخر وكذا نحو ضارب وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى وهيئته تدل على الجزء الاخر فان الالتزام
بتعدد الوضع هناك يوجب الالتزام به هنا بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على
المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما
كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين ودالين فان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع له
سواء وصف عرفا بكونه كلمة او لا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا
ينتقض عكسه بمثل ذلك واما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلم يثبت منا فانه لمقالة سيلزمه
الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بما لا يستقل من قبيل التقييد في عدم
التجوز واراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقام كلامه حيث انهما يشتركان في كونهما
مستعملين في تمام المعنى وان ما زيد عليه من التخصيص او التقييد مراد من امر اخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما
يكون التقييد فيه كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب
زيدا فان اضرب مجردا عن القيد موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص
بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب ويتم به تقرير النقض واما الحل فبيانه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة
غير معناه الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معناه الموضوع له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا و الا
لكان كل لفظ مجازا اذا تركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب الا طلب الضرب المطلق وتقييده بزيد
لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان ارادة المقيد تشتمل على ارادة المطلق اذ المراد بالمطلق ذات المطلق
لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم وان اراد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كما يشعر به   الطلاق

اطلاق كلامه فغير سداده ظ لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل عالم الا
زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل
خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه مجاز ايض ولا يخفى ان مثل هذا الفرض عن المحاورات وكان كلام المفصل مبنى بعيد
على ما هو الظ المتداول ثم لا يذهب عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الفرسنة الاخيين عاما حقيقة ينافي ما ذكره
في الاستثناء من مصير الاكثر الى ان المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام
وغيره حجة القاضي ما مر في حجة المفصل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة مخصص مستقل وليس تخصيصها
لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان النامي وقد لا تشمل
كما في الصفات الاحترازية لكن يعلم ذلك من امر خارج لا من نفس الصفة فلا يتبينا ولها الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في
اخراج الغاية والبدل فانهما لا يستلزمان التخصيص في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف
لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصها ح لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام
في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايض لا يستلزم الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء
ان تمكنت لا يفيد التخصيص اذا كان كلهم اتقياء فالفرق تحكم وتمة الكلام فيه تعرف مما مر حجة عبد الجبار ما مر الا انه
استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما يراه من ان المستثنى منه مستعمل في العموم وان التخصيص في
الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وفسادها يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايض ولم يتعرض
لهما في الاستدلال والوجه في الاخير واضح لجريان العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم
حجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما
مر والكلام فيه على حذو ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظ
لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فمخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره
بخلاف المقام **فصل** اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا فلو انما خصصناه بمورد الاجمال لانه
اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الآتي
واختلفوا فيما اذا تخصص بما عداه في انه هل يبقى حجة في الباقي اولا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا
ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كما ينبئ عن غيره كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي انباءه عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا ومخرجا عن الحرز و
لعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط او الغاية وبين غيره فانه لا ينبئ في الاولين عن عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية
المستلزم لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيما عداهما وخامسها انه ان كان
قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كاقيموا الصلوة فانه
يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلث على اختلاف القولين دون ما زاد
عليه والحق عندي انه حجة مط كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى
من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه فهم اهل العرف منه
لحوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا او قال بعد ذلك لا تكرم زيدا
فترك اكرام غيره ايض ولا ريب ان فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة وايض فان الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات
المخصصة من غير نكير منهم وذلك منهم اجماع على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب وارتضاه بعض
المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فيه
فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به فان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون
تخصيصه بدائيا ولا علم به او التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور
تبعي وضعي بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب وقد يستدل ايض بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا
على افادته للمخرج والتالي بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس ايض
كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه انه ان اريد
بتوقفه على افادته للمخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي مم وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة
ممنوعة حجة النافي مط امران الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها

ولا دليل

ولادليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف حجة المفصل اعنى المفصل الاول
فان المجاز عنده انما يتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق الثانى ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا وما لا يكون
ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم
ح تساوى المراتب نظرا الى اشتراكها فى كونه حقيقة فيها اما فى التخصيص بالوصف فلورود موجب العموم على المقيد فيفيد الشمول
لجميع افراده واما فى الشرط والغاية فلانهما من قيود الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو لافادتها
تقييد المورد كالوصف واما فى البدل فلوجود موجب العموم فيه واما فى الاستثناء فلا قرينة لحوق الحكم المقصود بالباقى من
لحوقه بما دونه اولا ان ظ الاستعمال يقتضى بكون المستعمل فيه مرادا اصاليا خالفناه فى مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين
الاخذ بمقتضاه فى الباقى واما ثانيا فبان مادون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها
وهو الباقى اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايض فان
خروجه عن ظ العموم لا يقتضى ان لا يكون ظاهرا فى مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل فى المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون
القول بعدم الحجية مط والدليل المذكور يقتضى اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا فى الباقى اذ لا ينهض على من
قال بكونه حقيقة فيه وايض الكلام فى الفصل المتقدم يقتضى كونه حجة فى الباقى لان كلا من الحقيقة والمجاز ظ فى معناه والكلام
هنا يقتضى الخلاف فى الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضى ان يكون القول بعدم الحجية
مط اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة وح فتنهض على دفع القول بكونه حجة فى
الباقى لكونه حقيقة فيه بضميمة مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايض نظرا الى عموم الدليل الثانى
والنزاع فى كونه حقيقة فى الباقى او مجازا فيه لا يقتضى ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه من المراتب
الحقيقية او المجازية وليس النزاع فى الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لمنافاته الاحتجاج على
عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى فى ايراده وكذا حجج بقية الاقوال **فصل** اختلفوا فى
التمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبى عليه الاجماع وجعل النزاع فى مبلغ
البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مط وربما وجهه بعضهم بان مراد قائله وجوب اعتقاد
عمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين فذلك والا تغير الاعتقاد ثم نسبه الى غباوة قائله لخروجه عن مطارح
العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه فى التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز مع استقرابه المنع فى النهاية و
كلامه فى هذا البحث من التهذيب وان كان ظ فى ذلك الا ان عبارته فى مبحث المبين نص فى المنع مع دعوى الاجماع
عليه ومن متاخرى اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه
ثم اختلف المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما يتحصل من فحوى كلامهم هذا انه لو حصل
الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوى مع قوة الظن وقال القاضى لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفى الظن به والحق
عندى ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل
فى كل دليل ظنى يحتمل المعارض وهذه المسئلة فى الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم
تداولوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات التى بلغت
الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام نصادفه
بمجرد عدم مصادفة المخصص اذ يتساوى ح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول
بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على حجية تلك العمومات مط حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة
الاجماع والعقل على ذلك وهذا وكذا الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضى حجيتها كما سنشير الى البعض واما بعد
التتبع المورث للظن بالعدم فيتجه التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيان عن الشريعة السمحة
وتفويت الوقت فى تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص فيها وهذا
الدليل بعينه يجرى فى ساير الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر والنهى
والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بمؤداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه وذلك
لعلمنا بوجود المعارض الموجود المساوى او الراجح فى كثير منها فنحتاج فى تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى
الفحص والتتبع واعلم ان القدر الكافى من الفحص والتتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كما مر ويكفى فيه
تتبع الابواب التى من شأن ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المبوبة وربما يكفى فيه مواقف الاكثر والمعظم وعدم
الاشاره

اما فى جميع الفتح والعاصل فلعدم تعيين ما عدا الباقية عن التخصيص فتعين للارادة واما فى مثل الاستثناء ح

الاشارة من المتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك احتج المجوزون مط بانه لو وجب
البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايض والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايض والجواب الالتزام بالتالي والمنع من الاجماع المدعي على بطلانه كما ذكرنا انفا
قد يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا
في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق وما يق من ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على
المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص
اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز لحصول الظن بعدم الثاني قبل الفحص لا يوجبه في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا
انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث
في الثاني على تقدير تسليمه دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري فيجب
قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه وذكر رابعا وهو الفرق بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايض ويشكل
بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعين شئ من ارادة العموم او الخصوص منه الا بدليل كما هو شان
المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند
القائلين بمساوات احتماله لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة قرينته
على تقدير وجوده فيتكافئان بعد الفحص ويبقى ظ العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا
يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتاخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة
والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها المناظرة من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان
يسكت او يتلقى منه بالقبول والا لنقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعماة كلها لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب
الائمة بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال والائمة كانوا يعلمون بانهم يعملون بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامروهم بتحصيل
الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم وجوب
التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل على وجوب التحذر
عند انذار الواحد من غير تقييد بالبحث عن المعارض والمخصص والجواب اما عن الاول فبان ما ذكره لا بد اعلاء اجماعهم على المقصود
لان الغالب في مقام التخاج سكوت احد المحاجين وذلك لا يقتضي علمه بصحة مذهب الخصم بل لعدم علمه بفساده على ان اكثر المتاخرين
منهم كانوا متفحصين في الاخبار متبعين في الاثار وكانوا مع ذلك مستحضرين اياها بجملتها او باكثرها ولو بحسب موادها ومفادها
فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما حفظوه وتذكروه منها فان ذلك
كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضي
العادة بوقوعه واما عن الثاني فبان الظ من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لوثوقهم بما فيه فان اكثر العمومات بل
مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقراين حالية او مقالية موجبة لتعيين المعنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع
ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القراين والامارات لتباعد العهد المقتضي لعدم
الوثوق بالمراد وكثرة الوسايط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل لنا وثوق
بشئ منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم واما عن الثالث فبعد تسليم دلالة الاية على عدم وجوب
التبين والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله على الصدق
وتلقيه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه مخبر المعنى من حيث دلالته وان كانت ظنية او احتمالية وهذا ظ في نفسه يؤكده
التعليل المذكور بعده مع انا كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع
فبعد المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحققه بحجة من اعتبر القطع بعدم
المخصص بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه والا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم
الاطلاع على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد بعدمه
حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد انه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم
وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع

بفيد

لفظيا فانّ من اكتفى بالظنّ بالعدم اراد به الظنّ بالعدم واقعا فلا ينافى قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد تقرّر عندنا
انّ مآل الظنون الاجتهادية الى القطع فى الحكم والعمل وان الظن انما هو فى طريقه **فصل** اذا تعقب المخصّص المتصل جملا او
مفردات متعاطفة وصحّ عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام فى جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع فان كان هناك ما
يوجب تعيين الكل او البعض فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل يختص بها او يخص معها الباقى فيه خلاف و
نحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف فى كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية الاقسام فنقول فى الاستثناء المتعقب
للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة اقوال فذهب الشيخ والشافعية الى انه ظ فى العود الى الجميع وفسّره العضدى بكل واحدة من
الجمل اى كل واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما سنشير اليه وزعم
بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فتوهّم انّ القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل فى اخراجين
او اكثر على البدلية وكانه يريد ان قصد كل اخراج عن لفظه بدلى بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل
التعاقب والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده فى الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية
كما يرشد اليه قوله فى نحو اضرب علمائى والقواصد فى الا واحدا ان المعنى اضرب علمائى الا واحدا والقواصد الى الا واحدا
قال وان فسّر الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى
جمعا معرّفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجمع انما يقول بان المراد به اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سيأتى
هذا وذهب اخرون الى انه ظ فى العود الى الاخيرة وذهب السيّد الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف فى تخصيص الباقى الى قيام
قرينة وتوقف بعضهم فلم يدر وانه حقيقة فى اى الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم وان خالفاه فى
الماخذ حيث ان القائل بالقول الثانى يقول به لظهور عدم التناول وهو لا يقولون به لعدم ظهور التناول كذا ذكر العضدى
وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلثة متوافقة فى لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها لا فى
ابقاء غيرها على صفة العموم فانّ عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم
ما هو ظ اللفظ ويتوقف غيره فى الحمل عليه لعدم علمه بالحال امّا لتصادم الادلة او للاجمال الناشى من الاشتراك ثم جعل
ذلك من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه الى حمل الحكم فى كلامهم على الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم البناء على تخصيص
ما عداها لا على الحكم المستفاد من الجمل والذى دعاه الى ذلك ما توهمه من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على
العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه بما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع فى الهيئة التركيبية من الاستثناء
المتعقب للجمل فقضية القول باشتراك الهيئة انها حقيقة فى الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم فى كل واحد منها بحاله او
الى الاخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها بحاله وقضية القول بالوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القولين مرددا بين
ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول او العمومات الغير المخصوصة يعنى ما عدا الاخيرة منها بناء على
الثانى فيتعين التوقف قال والشك فى ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك فى ان العام مخصص او لا ثم
ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما يجرى فى الثانى دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ
هنا وقد شك فى تعيين المراد منه وهو ليس لامر خارج عنه فلا يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك
نظير العام المخصص بالمجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازى حيث نفى الاشكال فى موافقة القولين الاخيرين للقول الثانى
فى الحكم المستفاد من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضى التخصيص اذ التقدير ان
اصحاب القولين بحثوا فى المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اولا فلان دعوى
ان نزاعهم فى مفاد الهيئة التركيبية فاسدة فى نفسها ومبهم بها معلوم الخلاف اما الاول فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية
اعنى تعقب الاالجمل وانضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه
من ان اداة الاستثناء موضوعة للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايض فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل
على الاداة انما هو اخراج واحد وان فى وضع احدهما غنية عن الاخر فيبقى وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع
فى الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايض فاسد لان الاخراج انما
يفهم من الاداة كما يفهم سائر المعانى الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة و
ان اراد ان الاداة موضوعة للاخراج والهيئة موضوعة لافادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه
المذكور فهو ايض فاسد لان الحروف على ما تقرر فى محله واعترف هو ايض به موضوعة لمعان الية ملحوظة بها حال متعلقاتها
فادوات الاستثناء موضوعة على هذا التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتبار والمستثنى باعتبار فهو فى نفسه

ويمكن ان يقال انه مستعمل فى اخراج واحد متعلق بكل واحد على البدلية واحد متعلق بكل واحد على البدلية الا ان الظاهر من بعض كلماته هو الوجه الذى ذكرناه ولهذا اقتصرنا عليه منه

كانه يريد بعدم التخصيص عدم البناء على كونه مخصصا وهو اعم من البناء على عمومه اعنى البناء على عمومه منه

نفسه معنى ربطي فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى حرفيا ربطيا فيخرج عن كونه معنى
وان اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بازاء المختص منها او الجملة
الاخيرة حيث يعود اليها للمخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين وناسبه جعله نظير العام المخصص بالمجمل لانه
ح من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على ظ مذهب القاضي وهو مردود عند غيره كما عرفت
فلا وجه لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك
من اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا نعم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا تعدد
في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيدل على ان النزاع ربما يتاتى باعتبار
الهيئة ايضا وظ انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان نزاعهم هنا باعتبار الهيئة واما ثانيا فلان ما الزم به القائل بالاشتراك
والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لان المخصص
اذا قصر عن افادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مط اذ لا يجوز ترك الظ بمجرد احتمال قيام
الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك او الجهل بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام
فان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعيه من ان نزاعهم في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك
وما استند اليه من ان ذلك اعني كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فيرجع الشك الى تعيين المدلول فاسد
لان الاداة او الهيئة انما وضعت للاخراج وهو معنى بسيط والتعدد انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه مع ان ما ذكره
هنا ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون مستعملا في اخراجين او اكثر على البدلية اذ لا يعقل تناول الكل
لاجزائه على البدلية ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكي عن ابي الحسن البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه انه للاخيرة ان تبين
استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يتشارك الجملتان في غرض وان يختلفا نوعا واسما ولم
يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او حكما او اسما فالاول نحو اكرم بني تميم والنحاة هم العراقيون الا زيدا فان احدهما انشاء و
الاخر اخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او يسري الى مطلق الاختلاف في النوع كما لو كان
احدهما حملية والاخرى شرطية او كان احدهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني والقسم ونحو ذلك والاخرى
من نوع اخر وجهان يدل على الاول ظ اقتصاره عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو
اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا وهذا التمثيل غير سديد لان الكلام في الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب ان يقول واكرم
ربيعة والثالث نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا زيدا والرابع نحو اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا زيدا ثم اصول الاقسام
التي ذكرها ثلثة وترتقي بضميمة صور التركيب الى سبعة فكان ينبغي عليه اما تثليث الاقسام او تسبيعها فتربيعها كما فعله مما لا
وجه له والا كان للجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول سواء اتحدا نوعا وحكما او
اختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجرهم او وهم طوال الا زيدا او بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلعهم او هم مقربون الا
زيدا او جعل منه قوله تع فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا حيث
اشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما ونوعا والثاني ما اختاره الحاجبي وهو انه
ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع الى القول بالتوقف لان الاتصال
والانفصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد لان حمل الاتصال والانفصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظ
لان المتوقف يتوقف على تقدير ظهور الاتصال بل الانفصال ايض كما هو ظ كلامه وهذا القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال
والانفصال في كلامه على القرينة المفيدة لتعلق الاستثناء بالبواقي وعدمه يوجب ان يكون تفصيله في غير محل النزاع وهو خلاف
الظ مع ان حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون الوضع محتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في المعالم
من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخيرة والى ايهما عاد كان حقيقة فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يذهب
اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وقد توهم المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم انه يذهب الى
القول بالاشتراك المعنوي ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية
الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصريحه
بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وكانه يؤول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية و
الصنفية كالاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه لخروجه عن ظ كلامه والمخالفة للشواهد الموجودة فيه كما نبهنا
عليه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظ كلامه بل لمطلق اخراج على ان ذلك لا يصحح اطلاق القول بكون

والظاهر انه تتلعه ولم يكن الاسم الثاني ضميرا او اربعة فيه للاقسام المقابل فيكون القسم الخامس لهذه الاقسام منه كان اولى منه

المستقل

استعماله في كل فرد من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يراد بالفرد احد تلك الانواع او يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن ان
يتعسف بحمل الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع لمطلق الاخراج
بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات الاخراج على تقدير مضاف اي لجميع تلك الخصوصيات فيكون
في مقابلة القول بانه لبعضها وربما يرشد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار صاحب المعالم ومختاره من انه يقول بان الواضع
تصور معنى الاخراج عن متعدد بعنوان العموم فوضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المتصور
ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد عن البدل وعن المتعدد المؤول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعدد دات مثل
الاخيرة فقط وكذا الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه فتدبر الرابع ما ذهب اليه
المعاصر المذكور وهو ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن متعدد واحد اي مدلول واحد مشتمل
على عدة اجزاء او جزئيات وجعل ارجاعها الى متعدد متعدد مجازا التنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الافعال والجماعات
فتحصل مما ذكرنا ان اقوالهم في المسئلة تنتهي الى ثمانية وهل النزاع في ذلك باعتبار الوضع او الظهور وجهان والاظهر وقوع
النزاع بالاعتبارين كما يستفاد من اقوالهم وحججهم هذا والتحقيق عندي ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
افراد الاخراج مط من غير فرق بين ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل او تنزيل نعم يعتبر صلوح
المستثنى لذلك لفظا وهذا راجع الى ما اختاره في المعالم على ما توجه كلامه به واما من حيث الظهور الناشي من ملاحظة
عموم ما عدا الاخيرة فالحق اختصاصه بالعود الى الاخيرة لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هو اخراج ما بعدها عما
قبلها واحدا كان او اكثر فاذا راجعنا وجداننا وقطعنا النظر عن القراين وجدنا نسبة عود الاستثناء المتعقب
للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخيرة بحيث يتبادر كل واحد منهما من غير فرق وذلك ابة كونه موضوعا بالوضع العام
لكل واحد من تلك الخصوصيات ولهذا اذا سمعنا قول القائل اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء الا
الفساق منهم او الا الفاسق منهم اذا لم يكن عهد او الا زيدا اذا اجتمعت فيه تلك الصفات ترددنا اولا في عوده الى الجميع
والى البعض وان رجحنا عوده الى الاخيرة نظرا الى الشواهد الخارجية كقربها واصالة بقاء ما عداها على العموم وابض كلمة
الا وما بحكمها تقوم مقام جملة استثني فاذا جاز عوده قولنا فيما استثني منهم الفساق او الفاسق او زيدا الى الجميع والى
الاخيرة من غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلته نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد
بها فردان كما لو قيل فيما مر الا رجلا اذا كانت الافراد متخالفة وكذا الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان معانيها معان
حرفية والافعى في حكم الحروف من حيث تضمنها للنسبة ولو باعتبار النسبة التركيبية وكذا اسماء الاستثناء فانها متضمنة
للنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة وسيأتي توضيح ذلك واعلم ان الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها
قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى جمعا معرفا او ما في معناه واختلفت افراده المندرجة فيها كما لو قال اكرم
العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق احدهما غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لو قال الا عشرة منهم وفسرها بخمسة
من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور الا الفاسق
او اتحد فساق احدهما وفساق الاخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في المثال الا زيدا من العلماء او عمروا
من التجار ولك ان تجعل المستثنى احد الشخصين من المجموع فيرجع الى احد القسمين الاولين او تقدر الاداة بعد او فيكون
من الاستثناء من الواحد وفيهما تعسف والاوضح تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلثة خارجة عن مدلول الاستثناء
مستفادة من امر خارج كوحدة المستثنى وتعدده ثم ان صاحب المعالم اورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها
ونحن نذكر كلامه ملخصا مع تنبيه على مواضع الاخلال وتوضيح لمواقع الاجمال فنقول محصل كلامه في المقدمة ان الوضع اعني
المعنى الملحوظ في الوضع بنفسه والموضوع له اعني المعنى الذي عين اللفظ بازائه قد يكونان عامين وعد منه المشتقات و
يشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق مشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة للدلالة على الذات
المتصفة بمدلول المبدء الذي طرئت عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها مفهوم الذات المتصفة
بمدلول المبدء ووضعت بازاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي بقرينة كونه
ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي الاخص كما في الموصولات فانها موضوعة
بالوضع العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا
ووضع الموصول بازاء خصوصيات ما تقيد منه بالصلة وكذا المشتق نعم يتجه دعوى عموم الوضع والموضوع له على ما نراه
من انها وضعت بوضع واحد بازاء معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعة بازاء معنى

فانها حينئذ [illegible] فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويكون [illegible] كل صيغة مفهوم من [illegible] الا انه لم يلحظ [illegible] ع
[illegible] العام [illegible] ع

بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدء بها كما يراه بعض المحققين فانه لا يتصور حينئذ تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة بازاء معنى ملتئم من عدة امور يجمعها قولنا ذات او شئ له المبدء كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما بيناه عليه سابقا في اول الكتاب وكذا القول بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الملحوظة اجمالا بوسط ملاحظة الهيئة الكلية لاختلال الوضع حينئذ الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع حينئذ بالقياس الى كل موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه ويضعفه مضافا الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الآن بقي انه لا ادم لوضعها للذات المقيدة بمدلول ما طرئت عليه وهو مم والا لكان وضع الحروف باسرها كذلك ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع امرا كليا ووضع المشتقات الخاصة او الهيئات الخاصة بازاء خصوصياته اذ يعتبر في ذلك وحدة الموضوع والفرض هنا تعدده.

الخاصة

فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شئ له المبدء او من قام به المبدء يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدء ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات ومبدء حينئذ فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى الحرفي في مدلول اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في اسماء الاشارة ونظائرها واما اذا لم يوجب ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان ينزل ما قررناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع في المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة او هيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منها المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وقد اتضح وجهه مما مر قال ومن هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظة حال تعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون الوضع بازاء خصوصيات مصاديق معانيها قال وفي معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان في معناها بناء على ما يراه المنطقيون من انها موضوعة للربط الزماني واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدهم اياها من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال نعم عدها بعضهم من الافعال المنسلخة عن الحدث فيرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول ينتقض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير الماخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساق كلامه ومن حيث الحدث خاص واحال الامر فيه الى الوضوح وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وهذا ظ ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحدث يعني ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتباره لخصوصية الحدث غير خاص لوضعه اياها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان له خصوصية اخرى ايضا باعتبار خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن مساق عبارته ثم قال اذا تمهد هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اولا وسيأتي ما يؤكده فما يرى في بعض عباراته مما يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا ليطابق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا يقتضي الاخراج فالوجه ان يقال افعال الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظ لا سيما في الافعال الغير المتصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة يوجب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما في ليس او المطلق ما هو معتبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات هذه الافعال موضوعة للنسبة الى منصوباتها اعني المستثنى ايضا والا فالكلام المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها الناشئة من التركيب قال واما الاسم يريد به مثل غير فلانه من قبيل المشتق فلا يعني به المغاير والوضع فيه عام كما عرفت وهذا

سياقة

بظاهره

بظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايض عاما فلا يتم التقريب والاظهر ان يق يريد بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبتني على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة او يريد به الفعل وط على ما يختاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع له انها متضمنة للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة على ما مر الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها وضع الافعال او الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان عوده الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وذلك بان يكون مدلوله امرا مندرجا في مدلول كل واحد من الامور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المستثنى موضوعا وضع الاداة اعني الوضع العام والظ انه يريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات موضوعة بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى ح للرجوع الى كل واحد ظ لا سترة به نعم ينبغي تقييد الثاني بما لا يكون موضوعا لجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض وح فان المعنيين اريد من الاستثناء كان حقيقة فيه واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به اولا في ادوات الاستثناء ولان الموضوع له اذا كان عاما فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة يدل عليه لكنه لم يصرح من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى اخر زائد عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايض وقد سبق ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول امور غير متناهية في الذهن تفصيلا لا تنقض بالمشترك حيث يتكثر معانيه كما تعين المشترك بين سبعين معنى على ما قيل فان جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالبا تفصيلا على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرجح غير الوضع والقرينة كحضوره في الذهن والنسبة اليه لا بتذاله ومقارنته لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ هذا من وراء الجدار جاز ان ينتقل الى جملة من معانيه مجوزا ان يكون المتلفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع يعني الى غير الاخيرة باعتبار اخر وانما سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع اليها يحقق رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار اخر اعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتباره في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع التجار الا زيدا مع تحقق مسمى بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه يعني استعماله المذكور وصلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور وبدونه مطلقا او على التفصيل المقرر في محله وقريب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار معان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء واقرء هذه الكلمات الا زيدا اذا فرض وجود رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات فلا فرق في هذه الصور بين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد البعض ويتعدد الاخر او كان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا قدر دخول زيد في العلماء وفي الفقراء وحيث يستدعي الاستعمال المذكور قرينة فلابد من اعتبار كونها مفيدة لجواز ارادة الزائد على معنى واحد لا الرجوع الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يق المقصود بيان وجوه الصلاحية مط فلا حاجة الى اعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى للعود الى كل واحد قد يكون لاشتراكه بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا الاقارب اذا فرض كون شخص من بني اسد تميميا فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني وبخصوص الاخيرة بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام فيما يكون المخصص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة اولا لاحتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح

بما لا يصح ان يكون الضمير فيما ابهم التعيين ولعل اعتبرى الدلالة الذي صح اللفظ في الذهن م

وقد يعقل صلاحية الضمير بالاول مع ان الاخير يرجع الى الجميع

لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية وانت خبير
بان هذا الاعتراض مما لا يرد ولا يرد عليه على ما وجهنا به كلامه ووجهه ظ مع ان ما ذكره من منع الصلاحية اولا على توجيههم اذ يكفي
فيها صلوحه لارادة المعنى الغير العلمي منه فان المراد بالصلاحية هنا الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا
لا تنتفي عند عدم ارادة الاخراج من غير الاخيرة ايض فيتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض
فتم ثم قال ولان مثل بنو اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل
واحد من الطوائف ووجود شخص مسمى بزيدين في بني اسد كان اقرب من المثال المذكور ولكنه ايض خارج عن المبحث للزوم ارادة
كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظ من اعتبارهم صلوح المستثنى للجميع وللاخيرة صلوحه لهما باعتبار
المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظ انتهى ملخصا ووجه اقربيته هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في
الصلاحية كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه
الجنسي صالح للرجوع الى الاخير خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم وقد اتضح بهذا يعني بما بيّنه في تحقيق وضع اداة
الاستثناء بطلان القول بالاشتراك مط اي سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من ذيل كلامه وتوهم
بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق قيد لمدخول البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة قوله غالبا في التعليل الآتي
لا سلبا كليا موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس في قوله غالبا دلالة عليه والظ انه نزل العبارة على الوجه
الآتي وسيأتي ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا يعني ان الغالب في جواهر الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون
وقوع الاشتراك فيها مرجوحا لا يصار اليه الا الدليل ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من
الامرين بوجه ان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة لافادة تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه وقد
مر بيان الدليل على امتناعه في البعض فاعترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع
الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا
كما ترى مبني على ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضعفه ظ بل التحقيق انه
راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى في البين استطرادا ثم اعترض
على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد
مطلق الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد
فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة
واجاب بما حاصله ان الواضع انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يحتج نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق
ايض قيد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف
والتوقيف مع انا ندعي التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بيّنا عموم الوضع بموجب التبادر فلا
يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه ففاسد من وجهين اما اولا فلان التمسك باصالة عدم
تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بظ الاستعمال
ويخرج ذلك الاصل تاييدا له كما سبق تحقيق القول فيه واما ثانيا فلان قوله والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله
في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل البحث لما تقرر في كلام المستدل والمعترض مع ان الموضوع له نفس الافراد و
الخصوصيات دون المهية واما ما اجاب به عن السؤال المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع
يوجب استعمال الاستثناء في اكثر من معنى واحد وقريب من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من
الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحداني على سائر الحقائق والمجازات فلا يجوز ارادة فردين من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة
المفردة فردين من المهية ولو على البدلية فلو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة كهذه
الافعال والجماعات ليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه في تحرير محل النزاع ما يؤكد ذلك ولا يخفى ما فيه لان من
يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى واحد وهو اخراج متعلق بالجميع
كما سبق الا ترى انك اذا ذكرت جملا ثم قلت استثني منها او بعضها كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا على التقديرين الا في معنى
واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذلك اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التقديرين في معنى
واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا ينافي اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق قيد يحتاج الى الدليل انما يتم
حيث يشك في ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مط او مقيدا بالوحدة فان التابع امر مردد بين الامرين لا يصار الى احدهما

الا دليل

الا بدليل واما آذا علم بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره فى المشترك فثبوت
الاطلاق لا حاجة له الى دليل وهو واضح قوله فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد الخ فيه انه لا معنى لذلك ولا دقة فيه فان الواسطة
بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع ان يرتفع عين المحمول ونقيضه عن الموضوع الموجود نعم يجوز ان يعتبر الماهية ولا يعتبر معها غيرها حتى
اطلاقها فيتجرد فى ذلك اللحاظ عن الاعتبارين لكنها فى واقع ذلك اللحاظ مطلقة ويتم على تقديره مقالة الخصم من لحوق الوضع للمطلق
احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه منها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجميع بحرف الجمع منزلة الجميع بلفظ الجمع
فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا ريب ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذا ما هو بمنزلته فلا فرق
بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذينهم قتلة وسراق وزناة الا من
تاب فكما ان المفردات الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء منها الى الكل اتفاقا فكذا الجمل المتعاطفة
صارت بالعطف منزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء فيها الى الكل ايضا والجواب اما اولا فبان ذلك قياس فى اللغة وقد حققنا بطلانه
سابقا واما ثانيا فبيان الفارق وهو ان لا ترتيب بين المتعدد فى صورة الاداء بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف
صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع بالاتفاق
فكذا غيره واجاب عنه العضدى بان هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه به بجامع كونه تخصيصا متصلا
مثله كان قياسا فى اللغة وقد ابطلناه سلمنا لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء سلمنا لكنه يعود الى الجميع بقرينة اليمين
معلم؟ عليها حيث يقتضى ايصال الجمل فلا يقتضى العود اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يرد على الثانى بان الشرط انما تقدم
تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط فلا يصلح فارقا هذا كلامه ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة
كلها مناقشة فى مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يدفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان
يشاء الله كما هو احدى العبارتين فى تادية الاستثناء بالمشية على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ايضا ستجدنى ان شاء الله من الصالحين و
انا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك وصاحب المعالم بعد ان اقتفى اثره فى المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه
شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضى كما تقول حججت وزرت ان شاء الله قال وانما دخلت المشية فى كل هذه المواضع لتقف الكلام عن
النفوذ والمضى لا لغير ذلك ثم جعل الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك و
يحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما تترتب على تقدير قصد الاستثناء والتعليق الظاهر من
الاية الاخيرة بل وايضا ذلك فالمنع منه فى غير محله وح فدخوله على الماضى ونحوه يستدعى تاويلا كالتبرك او تقديرا كالقبول فى مثال
الحج والزيارة ونحوه فى نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود فى ذلك ثبت فى غيره
بضميمة اصالة عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشية اما الامتثال او
خوف الفوات والحرمان بتركه كما يدل عليه ظ حكايته تع لبلوى اصحاب الجنة وهو مطرد فى الجميع حتى انه لو انتفى فى البعض منعنا الحكم
بل والاجماع المدعى على خلافه ثم ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل فى اية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عد مستهجنا وركيكا وليس ذلك الا لعود الاخير الى الجميع فيكون الباقى تكرارا محضا
والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها
انه صالح للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم بالبعض تحكم والجواب المنع من عدم الاولوية بالبعض
فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا لصرفه اليه ومنها انه لو قال له على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا فى غيره من الصور دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب انه خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو فى الجمل دون المفردات وفى الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع و
فيه نظر يعرف مما مر بل الوجه فى الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهى عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط
فلا يقتضى الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص ارجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلزوم الاشتراك او المجاز على تقديره
لاجل انها تستعمل فى الرجوع الى خصوص الاخيرة ايضا اتفاقا ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحاقه به ما دام المتكلم
متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقتضى
صحة اللحوق لا تحقق اللحوق ولا كلام فيه حجة من خصه بالاخيرة وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على مخالفة الحكم الاول
تركنا العمل به فى الاخيرة دفعا للمحذور الهذرية فيبقى الاصل فى باقى الجمل سالما عن المعارض واما تعيين الاخيرة فلقربها ولانه
لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز فى لفظ
العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفته للحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج اوقلنا

اوقلنا بان المجموع عبارة عن الباقي لو قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجاز اذ لا يتعدد الحكم على هذه التقادير
حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هذرية ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى
المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية بمجرده سببا للخروج عن الاصل والاصح الاستثناء وان انفصل عنه
في النطق عرفا وان اريد ان الظ من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالف لهذا الاصل فمم لكن الاتفاق على ان المتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظ اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخيرة حال التشاغل منافيا له ووجب رده ولا يجدي
دفع محذور الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل بمخالفة الحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض الوارد في الاستثناء
الا انه لا ينفع المستدل حيث لا يقول به او بحمل مخالفة الحكم الاول على مخالفة الحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم القرينة الاستثناء
فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب منها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور الهذرية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء
مفيدا للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه وايض
لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاتصال اعتباره قرينة صورة الانفصال فانه انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات
المخالفة ما لم يؤد الى ارتكاب محذور آخر كاهمال القواعد القطعية المحكمة ولهذا اذا كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان
الحكم انشاء جاز وان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستعمال المخالف للوضع ثم لا نسلم
عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وجواز اللحوق واعتباره لا ينافي
الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فاجاه عارض منعه عن الكلام حال تشاغله به بعد ان اتى بما يصح السكوت
عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن
القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع كما هو المدعى لا يقال اصالة بقاء
ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم لحوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان
فلا يتم التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيترجح على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من
الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول بمقتضى الادلة التي افادتها انما تنهض حجة حيث لا دليل على خلافها ومفاد اللفظ من
دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايض من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض
ولا بد من مطالبة المرجح الثاني لو جاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز تعليق المستقل بغيره والتالي بط
بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة يستقل فلو علق بغيرها ايض كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فلان المقتضي
للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل
جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجميع و
الى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل يتعلق دفعة
وليس على التدريج كما يشعر به كلام المستدل الثالث ان من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم ضرورة تادى الى ارتكاب خلافه
فمتى خصصنا الاخيرة لم يبق ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تمشية التخصيص اليه وهذا الدليل قريب
من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب عنه الرابع اذا عاد الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها لزم
مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل لنص سيبويه عليه وقوله حجة وللزوم اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم الاضمار ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو
كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو مم بل العامل فيه اداة الاستثناء كما يذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها
مناب استثنى وقيام معناه بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء لقيامها مقام
انادي سلمنا ذلك لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا نجد فيه ما يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض لكن مع
بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان قضية كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول واحد وقد اختار هذا المذهب
بعض المحققين مستشهدا عليه باخبارهم عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك
وذلك لعدم جواز خلوهما عن الضمير بالاتفاق واعتباره في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو
جمع بين الضدين او في احدهما فيلزم استقلال ما فيه الضمير بالخبرية واستغنائهما عن الخالي وهو خلاف الغرض وفيه نظر لانا نختار
القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما ان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون منضما

بالاخر

بالاخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين وهذا ظ واما ان يكون ماخوذا لا بشرط
ربع فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم
الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهمهم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست
عللا حقيقية بل علامات ومعرفات الخامس لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين كان قوله الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدم
اتفاقا فكذا في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة وليس هنا جمل ولا عطف و
اما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور او دفع محذور اللغو والهذر
بناء على مذهب المستدل حيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من الاربعة
والعشرة يقتضي الافراد بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول وسيأتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما ورجح ما يليه لقربه
اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه السادس الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت
فتكون مانعة من تعلقه بها فان الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه
يقتضي استيفاء غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حايلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه احتج
السيد بوجوه الاول ان الاستثناء تستعمل تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين
وظا الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين على الحقيقة اما كونهما على سبيل الاشتراك و
تعدد الوضع فلا لجواز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما
حققناه الثاني ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا حسن ان يستفهم هل استثنى من الجملتين او الاستثناء خ
من الجملة الاخيرة وذلك اية احتمال اللفظ واشتراكه والجواب اما اولا فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايضا تحصيلا
للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى ح
احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من جملتين ما لم يشتركا ولو في بعض
الافراد وحمل المثال عليه بعيد الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احديهما لامتناع ان لا يكون
عائدا الى شيء منهما وقد نظرنا الى ادلة من يخصه بالاخيرة وادلة من يخصه بالجميع فلم نجد فيهما ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان
نقف ولا نقطع بالعود الى احدهما والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد
بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه الرابع ان الحال والظروف اذا وقعت عقيب جملة فعلية كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت زكوتي قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في
ذلك ان نقطع باحد الامرين ما لم تقم قرينة عليه فكذا الاستثناء قياسا عليها بجامع ان الكل فضلة في الكلام يؤتى بها بعد تمامه
والجواب ان اللغة لا تثبت بالقياس كما مر مرارا مع ان الفارق في المقام موجود وهو اهونية التقييد من التخصيص على ان الحكم
المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مضافا الى منع علية الجامع وان
سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه ومما قلناه وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند
ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فينافي رجوع الاستثناء
اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم اولا حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه
كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مط حالية كانت او مقالية ثم لا
نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف راجعة الى
تصادم الادلة عنده او الى ما مر مرارا من انه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف
والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف مما سبق ولم يتعرض الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه العضدي بان الاتصال يجعلهما
كالجملة الواحدة والانفصال يجعلهما كالاجانب والاشكال يوجب الشك وضعفه ظ لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع
لا وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارده لا مطلقا **تتمة** فيها فوائد الاولى اذا تعقب الاستثناء لمفردات
او جمل ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمتصل المعروف لجمل او مفردات او جمل ومفردات وامكن العود
الى الجميع ففي انسحاب النزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل يشعر بالثاني جرى فيه خ
وفي المعالم بعد ان صرح بالاول قال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي
انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عندي غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا
تامة او ناقصة فالظ عوده الى الاخيرة كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم يتخلل منها جملة فلا يرجع

فلا يرجع الى ما قبلها كامر كل ذلك لمساعدة العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء فى جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع وضعا الا انه ظ فى العود الى الاخيرة لما مر فى الاستثناء وفى المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد العامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لابد من تقدير العامل لها ومثله التقييد بالغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظ من التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة فى الجمل والى الجميع فى المفردات وحكم المتعلقات ظ مما مر الثانية اذا تعقب الاستثناء للاستثناء فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة خارجية تقتضى التعين فلا اشكال فى التعين اولا يكون وح فاما ان يشتمل المتاخر على عاطف اولا وعلى الثانى اما ان يستوعب الثانى للاول اولا فان اشتمل على العطف كقوله له على ثمانية الا اربعة والا ثلثة رجع الثانى الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك فى الحكم وان تجرد عن العطف فان كان الثانى مستوعبا للاول كقوله على عشرة الا اربعة الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثانى ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب او التناقض واللغو كما سيأتى وان لم يكن مستوعبا رجع الى المتاخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتاخر سواء كان بطريق التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه لحوق حكم المستثنى به وقضية اخراجه عن المستثنى لحوق حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا واما على القول الاخر فللزوم اللغو لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثانى فى الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول وفى الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيده مفاد الاستثناء الاول اذا اقتصر عليه ومجرد المغايرة الاعتبارية فى القصد غير دافعة لمحذور الهذرية لان المدار فيه على العرف وهو لا يعتد بمثل ذلك فعلى ما قررناه اذا قال له على عشرة الا تسعة الا ثمانية حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا بنصفها اعنى الخمسة وعلى هذا القياس لو قال له على مائة الا اثنين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال له على الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهى الازواج والمنفية وهى الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس القسم الاول فبدء بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل فى القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولنا فى صحة ما عدا الاول من الثلثة المتاخرة نظر لاستلزامه الاستثناء المستوعب فى قوله الا ثمانية متصاعدا وان تعقبه ما يخرجه عن حد الاستيعاب وقدمنا اختيار عدم جوازه نعم يقبل اقرار من اقر على الوجه المذكور حملا لكلامه على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد او الاجتهاد **فصل** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يقتضى ذلك تخصيصه به اولا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يتناول البائنات والرجعيات والضمير فى قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج فى الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذا الضمير فى قوله وبعولتهن فى اظهر الوجهين ثم الظ ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالاية وفيه وفيما اذا كانا فى كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير الكلام اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كان فى كلام واحد واستغنى العام عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا اشكال فى تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يجر النزاع احد فى قوله تع والمطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال الاول فى مثل الاية دائر بين وجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض الذى يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز فى الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثانى ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج فى الضمير الرابع ان يضمر لفظ البعض فيقدر برد بعضهن الخامس ان يتوسع فى النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع فى الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندى ارتكاب الاستخدام فى الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للشيخ ومما يعينه لنا على ترجيح الاستخدام فى الضمير على بقية وجوه التصرف فيه مما عدا التخصيص ان الاستخدام فى المقام نوع من التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما فى الاستثناء كذلك يكون باستعمال العام فى الخاص كما فى المقام فان الضمير الراجع الى العام ظ فى العود الى مجموع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب فى رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لتداوله وغلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص يوجب عدم مساواته لها فى الحكم المذكور فان ظهور الضمير فى شموله لاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام فى شموله لافراد مفهومه وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام فى الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضى منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين التخصيص فيه واغناء التصرف فى المرجع عن التصرف فى الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف فى مورد التعارض فى دلالة الدليل اولى من

التصرف في غيره اعتبارا وهو الظ عرفا كما يرشد اليه التدبر في نظايره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرف
ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعتمد ما قررناه اولا لا يق الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود
بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير المجازية باعتبار
التخصيص فلا يلزم ان يساويه في الحكم او نقول التجوز الحاصل من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار
التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لانا نقول الضماير موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند
المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظ من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع يصلح الضمير عند المخاطب للعود الى
كل واحد واراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث
غالبا ما خوذ ايض باعتبار كونه معهودا او معلوما كالجمع في المثال فانه لافراد معينة لمكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاخذ
المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير
في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة
المستدعية لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايض وان استعمالهما مجردا عن اعتبار التعيين
عند المخاطب مخالف للظ دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظ ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين
المشار اليه عند المخاطب ايض بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد الوجه
الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على تخصيصه واحتج موافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما
عن حقيقته خروج الاخر عن حقيقته ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما
كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايراد والحجة نظر اما في الايراد فلما عرفت من
منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلابتنائها على ما يظهر من دليلها على ان التجوز في المرجع
يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وصريح
التبادر المعتضد باطلاق كلمات النقلة دليل عليه نعم صدر الحجة صالح للتنزل بل على ما ذكرناه كما لا يخفى احتج القائلون
بتخصيص العام بان ابقائه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب مخالفته للمرجع وانه بط والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص
الضمير وارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان احتج المتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام
يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب التوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث
جعل الاستخدام هنا مجازا مغايرا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه ظ فان رجحان التخصيص على غيره من انواع
المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو ايض في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايض قوله تع والذين يؤلون من
نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف يعم الدائمات والمتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول
اذ لا طلاق للمتمتع بها اجماعا **فصل** لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيثما يكون حجة
قولان فذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار واخرون الى المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه به طريق
جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذا يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول
من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني ايض طريق جمع والاولى في الاحتجاج ان يق تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم
لان الغاية يوجب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج الاخرون بان المنطوق وان
كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة
منه واجاب في لم بمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عنه غالبا في القوة
هذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها تنافي ترجيح التخصيص وتوجب
المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من
ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كذا يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال
على المفهوم وهذا واضح بل الذي يتاتى على القول بالتخصيص ان يق دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام
وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المستدل خلاف ذلك غير مسموعة وربما يتخيل ان ليس لاحدهما ترجيح على
الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالته كمفهوم انما وما والا
او لشواهد خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم ككل مع كون المفهوم ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح ومع

ومع التساوي او الشك في الترجيح بعد الفحص يبني على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان يجري
فيه ما يجري هناك وضعفه يعرف مما مر مضافا الى ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما لا بملاحظة امر اخر

فصل لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقراين العلم بنفسه وبالاخر و
تخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد
عن قراين العلم على تقدير حجيته اقوال فاجازه العلامة وجماعة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل
ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص
بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما دليلان
ظاهران وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما
بغير طريق التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد ما يخالفه بدليل خارجي
لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القراين الخارجية والتحقيق انا حيث
اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل بالخاص دون عموم الكتاب
اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه لحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها
باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي الاية على حلية الجميع وان عمم محل البحث الى العموم الحكمي فقد حكموا بحرمة
كثير من انواع الانتفاع باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان
كثير من العقود او عدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرايط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع اوفوا بالعقود على لزومها
الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام بذكر تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين بانه قل ما
يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابت بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوه فضعفه ظ لان عمومات اصل البراءة انما يقتضي البراءة حيث لا دليل على التكليف كالاية التي تمسك بها بناء على دلالتها على ذلك
فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه وانما هي مصاديق لمفهوم ما تخصصت به احتج المانع بوجوه
الاول ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني والجواب المنع من كون الكتاب قطعيا ان اريد كونه دليلا قطعيا
وان اريد ان متنه اعني صحة صدوره قطعي فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيا اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونهما دليلين و
ليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فينتفي كونه دليلا على الامرين فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبتني عليه قطعيا
فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما بالتخصيص
اولى من طرح دليل الخاص لا يقال حجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا حتى حال معارضته لعموم الكتاب لوقوع
الخلاف في حجيته والمحتمل لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع بحجية دلالة
الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما يقال من ان دلالة الكتاب
قطعية لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي تحقيقه ثم تكون
دلالته قطعية في حق المكلف في الظ لا في الواقع لجواز وقوع البيان وعدم وصوله اليه او لنحو ذلك واما لو وصل اليه البيان و
لو بطريق اخبار الاحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم قبح في الخطاب بالظاهر اذا لم يرده هذا وما وقع في كلام صاحب المعالم تبعا للعضدي
من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان
دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايض لتطرق احتمال التجوز اليه بل كثيرا ما يكون ايض عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية
دلالته كونها اقوى من دلالة العام لتوجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثاني لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به واللازم بط
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في النسخ
فلو صلحت علة لصلحت لها في المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين
ومخرجا لخصوص النسخ عما تقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايض بان احتمال النسخ ابعد
من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ دفع
لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما لم يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل
المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيما يستند الى فعله تع لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع
ذلك فهو مبني على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو مم انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانهم ان ارادوا
باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر او المراد ان ارتكابه اسهل

بالحجية

[illegible]

باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحاكم اسهل فان الضرورة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه
من غير اختصاص له به نعم واما في الثاني فلانه ان اريد بالموثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول منعنا حاجة الممكن في البقاء اليه
وان اريد بقاء المؤثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما يستغنى على تقدير ثبوتها لنا كما استصحاب بقاء الاثر
باستصحاب بقاء المؤثر ومما حققنا يتبين فساد ما بنى في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب
الازمان فقضية جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايض وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا
النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيأتي
بيانه في مبحث النسخ الثالث قوله تع فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي
اتباعه والجواب اما اولا فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به
واما ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه
ولك ان تمنع عموم الاية للمقام لعدم مساعدة السياق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف
كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايض والجواب ان عموم تلك الاخبار للمقام معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد
من الاخبار وقاعدة الجمع وان قضت بتحكيم الاول فيه الا ان الثاني لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح اجدر على ما عرفت مضافا الى
منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض في اخبار
العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد
للمطلق لتقاربهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالف لاطلاق اية النبأ والنفر بناء على دلالتهما
على حجية خبر الواحد وما يستلزم صحته فساده فهو فاسد بالضرورة واما اية وما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين
تلك الاخبار كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكرها معهما فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر
بها عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا ظ واما ما يق من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه
الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غاية الامر ان يتعارضا
من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضي
الترجيح مع معارضتها لمرجحات اخر تقتضي تاكد تلك الاطلاقات وترجيحها كما مر احتج المفصلون على صورة المنع بما مر من ان
الخاص ظني فلا تصلح لمعارضة العام القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق
التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح الدليل الظني لمعارضته والجواب انه ان اريد ان العام قطعي متنه فلا
يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مط وهم لا يقولون
به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية ايض فان اريد انها قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان
قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظ فالعام المخصوص ايض كذلك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة
على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بقطعي اخر ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز
التخصيص بصورة تخصصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مط لانه من قبيل المخصص
المنفصل الظني الا ان يق ارادوا به ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى عليهم ح اثبات الفارق احتج المتوقف بتعارض الادلة
وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقي الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر الواحد والظ ان الكلام فيه كالكلام
في تخصيص الكتاب به وان لم اقف على من ينبه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه **تنبيه** ذكر بعض افاضل متاخري المتاخرين
ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من الاخبار الدالة على عدم جواز
نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانتهاء حجية كل دليل
الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره من
الادلة عليه ولذا نرى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية
وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي
كون التحديد به تحقيقيا لا تقريبيا وفي صورة صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا محصل كلامه اقول ولا يخفى
ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد
قيام دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان
موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة على صورة عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان في ادنى درجة من الحجية
وعموم

فان الاية الاولى انما تدل على
... العادل وهو اعم
من ان يكون مخالفا لعموم
الكتاب وعدمه والثانية
تدل على منع المخبر مخالفا لعموم
الكتاب وهو اعم من ان يكون
خبر عادل او غيره
عهد الله ...

وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام في ان ظاهر الامر والنهي لا يعارضان باستصحاب برائة الذمة والا
لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا فكذلك ظاهر العام لمشاركته الجميع في كونه دليلا لفظيا معتمدا على الاصول الظاهرية ولانه
لو صلح الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات المخالفة له لوجوب قصر حكمها على بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه
لان القدر الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على دفعه
الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له مما لا وجه له بعد اشتراك
المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستوعب فانه ينهض دليلا على التخصيص
بضميمة مورده لقرب التخصيص وبعد النسخ كما سيأتي واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط
منه الحجية من غير فرق بين الموافق للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب تخصيص العام
بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البرائة انما دلت على البرائة عند عدم قيام دليل
على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال و
ليس شان الاستصحاب ح تخصيص تلك العمومات بل تحقيق عنوان اختصت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام بعينه و
كذلك الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر الملتئم من قليلين متنجسين مبني على تخصيص عمومات طهارة
الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية واستدامتها بعرف
بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة
المستفاد من الاستصحاب ومنها ما يفيد طهارة الماء الى ان يعلم بنجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام مما لا مخصص له اصلا
وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا مخصصا لعموم المغيى نعم لو تمسكنا في الفرض المذكور بالاستصحاب
في مقابلة قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للخبث السابق واللاحق كما هو الظ كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب
لكن الرواية ضعيفة غير معول عليها والاستدلال بالاستصحاب هنا لضعف الدليل وقصوره عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص
لعمومه فاتضح مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام
الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على
دعويه فتثبت ولا تغفل **فصل** اذا ورد عام وخاص وتنافيا في الظ فان كانا في كلامه تع او في كلام رسوله او كان احدهما
في كلامه تع والاخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخ اما ان يعلم تقارنهما او تفارقهما
بالعلم بتاخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور اولا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان يعلم التقارن
والمراد به التقارن العرفي ولا اشكال ح في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا في الخاص الفعلي او التقريري
او تقدم العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح في التقارن العرفي نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت
الحاجة قبل ورود الخاص والا لكان تنجيزه لا محالة للبيان الاتي ولم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله لبعد الفرض
الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العام وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له
وان لم يعمل به ولو بيد له ان كان لم يبدل عصيانا تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال
اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس او قال في الصورتين ويقوم اكرام اخوتهم مقام اكرامهم مط او عند تعذر اكرامهم ثم قال لا تكرم
زيدا العالم بعد اكرامه او اكرام اخيه او بعد مضي الوقت وان خالف عاصيا نعم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان الناسخ
في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظائره وان علم وروده قبله تعين كونه مخصصا بناء على عدم
جواز النسخ ح واحتملها بناء على جوازه والاظهر ح ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا
ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ
فيها نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة مقارنته للجزء المتاخر فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن دفعه
بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز
هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل اجاز وقوع ذلك مط وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا
منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما
يتمشى بالنسبة الى نفس كلامه تع وكلام رسوله او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية الحاكية
لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولى لا ينافيه عدم نقل
اقتران المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تاخير البيان او لغير ذلك ويحتمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل

المجرد

المجرد حملا لفعل المسلم لا سيما الثقة على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرّح راوي العام بعرائه عن المخصص حصل التعارض بين نقله ونقل الآخر للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ الثالثة ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدم على زمان العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان اجزناه او علم تاخره عنه تعارض عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه و لان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح احتماله عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمالا لاحدهما ولا ريب ان الجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظ فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص دفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظ من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فظ ان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من التناول لجميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ضرورة ثبوته كك قبله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على الظ او يلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مط ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتلائية واما في الثاني فلانا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه راسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا حاصل في التخصيص ايض واحتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذاتا لا اعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن العام المتاخر ناسخا لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سيأتي ان هذا ليس من باب مقارنة البيان للمقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما مناقشة بعض المعاصرين فيه بان دعوى المقارنة وهم فان وصف البيانية متاخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو الظ من اطلاقها في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة يدلك على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كما نبهنا عليه هذا ومما بيناه يظهر انه فساد توجيه بعضهم للدليل بان المراد عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص عن بيانه اذ لا نسلم ان العام ح خال عن بيان التخصيص ووجه ظ امام الرابع كما ان الخاص المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايض منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل ذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في العام المتاخر الخامس ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا نم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل ننزل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمن العمل او تاخره عنه كان حكمه حكم الجهل في الصورة السابقة الرابعة ان يجهل تقارنهما و تفارقهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص مط مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تاخره فيقارن اخر زمن العمل بالعام لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع العمل به فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضة ذلك بالظهور التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه يعتد بها غالبا اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورفض العمل بالعام في مورده على التقديرين وان قد يكون العام قطعيا والخاص ظنيا لان اصالة التاخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن حجيته وما يقال من ان الخاص المتاخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا وان كان واردا بعده كان ناسخا ويبتني حجيته على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا

تاخير البيان عن وقت الحاجة

ورودهم

وبدون

وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة الاعتبار وحينئذ فيدور الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا او ناسخا مردودا فكيف
يبنى على القبول مطلقا فمدفوع بما عرفت من ان الامر متى دار بين التخصيص والنسخ رجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا جهل
التقارن والتفارق بالكلية واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تأخره او عدم تقارنه وجهل الصورتان الاخيرتان فيمكن التمسك
في الاوليين باصالة التفارق مضافا الى رجحان التخصيص على النسخ وربما يشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزمن الحاجة لامكان
التمسك باصالة تأخر الخاص عنه فيكون نسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة ايضا فانها
وان احتملت وجوها ثلاثة تعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض اخر الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ
وان كانا في كلام احد الائمة او كان العام في كلامه ع او كلام الرسول ص والخاص في كلامهم او بالعكس تعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع
النسخ بعد الرسول ص وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فبينه الرسول ص للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية
للاوصياء المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم فناشئ عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك
لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي ص اياه لم يكن استمراره
ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة معه في التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام
على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من غلبة النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى
الغلبة وشبهها مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام
والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من احدها والاخر من احد الاخرين
عليه م كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه عرف منه عمومه لكل ثوب متنجس او اقر مجتنبا منه على الوجه المذكور ثم اجاز ركعتي
في المتنجس بما دون الدرهم او اقر من ترك التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه ص احتمل ان يكون من خواصه ايضا وسيأتي الكلام فيه
ولا فرق على التقادير بين ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور تقدم
الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقم
هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وصحيح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر
تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه يتعين تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد
العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه
ايضا وهو كما ترى بين الفساد **تتمة** اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي ص في بعض موارده ما يخالفه كشف
عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ص او لا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك
ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عموم التأسي فيخص به العام او لا قولان والتحقيق ان عموم التأسي تعارض لعموم ذلك العام
معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص
عليه وقوة عموم التأسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح
وما يقال من ان المخصص لعموم العام ليس عموم التأسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى ففيه ان التنافي بين العامين انما يتأتى
بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التأسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التأسي بعموم العام
مع الفعل لان العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لم يتحقق تنافي الادلة اذ دليل خاص اذ مرجع حجية كل دليل
الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه كما في المقام م
دالا والا كان التعارض بين دلالتي العامين فان الفعل مشخص لعنوان احد العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي
والتحريمي يجري في سائر الاحكام الثلثة ايضا ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التأسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في
هذه الموارد اذا كان متناولا له ص فالتخصيص في حقه غير لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان
فعلها بعد انضمام القصد المذكور اليها راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق لها مع قطع النظر عن ضميمة القصد هذا اذا دار الامر
بين تخصيصين واما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظاهر تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه في فعله ص يجري في فعل الائمة ما عدا
احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة **القول** في المطلق والمقيد **فصل** المطلق ما دل على معنى شائع في جنسه شيوعا
حكميا فالمراد بالموصول اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن غيره فخرجت المهملات ولك ان تقول هنا ما
سبق ذكره في حد المجمل وبالمعنى كل ما صح ان يقصد باللفظ فيدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى المقيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق
من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شائع في جنسه ان يكون المعنى حصة محتملة لحصص الجنس اي فردا
منتشرا بين افراد الجنس كما هو الظاهر منه فخرج العلم الشخصي والمعرف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة

المستعمل

المستعملة في حصة معينة والمطلق المقيد وما دل على المهية من حيث هي واما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فظ اذ لا شيوع فيهما
واما الفاظ العموم الشمولي فلان مداليلها جميع الحصص افرادا او مجموعا لا حصة شايعة وما يق من ان الفاظ العموم ايض تدل
على حصة شايعة فلا بد في الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولي ففيه منع الصدق كما عرفت وان اريد
العموم البدلي ففيه ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سيأتي واما النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم
احتمالها لغيرها واقعا وان احتمله في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا
انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن القيد كما هو الظ من اطلاق الحد بل بعضها واما لم نعتبر
الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشياع
المذكور ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا
المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد
كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد واما ما دل على الماهية من حيث هي فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذي سبق
ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا
الا ان شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم ويبقى في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد
بدلالته على الحصة ما يعم دلالته عليها ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما مر يستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها
وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير وما يق من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق
بها باعتبار الحصة فكلام ظاهري قد اظهرنا فساده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يأخذان باعتبار
العموم الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا بأس بالتزامه كما يرشد اليه
تعرضهم لتلك المباحث في مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العام
كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في مبحث العموم منزلا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر
كما ترك جملة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك انه لما كان غرض الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة
لجزئيات مداليلها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناول لافراد مفهومه بالوضع ومنها ما يتناول لها بالحكمة فاحتاجوا
الى البحث عن كل منها فافردوا لكل منها مبحثا فاوردوا ما كان من القسم الاول في المبحث السابق وما كان من القسم الثاني في
هذا المبحث وربما استطردوا ببعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه
اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه في قيوده ظاهر مما مر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن المهية من حيث هي وفرق
بينه وبين النكرة بانه عبارة عن المهية من حيث هي وهي عبارة عن المهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وغلط القائل بان
المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو المهية
لا بشرط شيء والعام هو المهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لاطباقهم
على ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه بتنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما في جائني رجل لا امرأة
وتعيين الامتثال بفرد منها لا ينافيه نظرا الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق و
النكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالمهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد
في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايض مع انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول
بظاهره مدلول النكرة حيث يأخذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة
الشمولية لا البدلية لا ينقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصص والمطلق المقيد اذا اشتملا على كثرة اذ لم
يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بحمل المهية فيه على ما دل على المهية او ان
المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعتبر نفيه في
المطلق ما اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة واراد بهما ما اعتبر منها في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد فيرجع
كلامه الى ان المطلق ما وضع للمهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للمهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى
ما فيه من التعسفات ويمكن تمشية بعضها في الفرق الاخير وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفي اشتراطه في حد المطلق عبارة عن
شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر مثلا
فيهما او ان المراد في الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على المهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد المنتشر
ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد ما اخص دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كذلك فدخل فيه العلم وما بحكمه والمطلق المستعمل

المستعمل في المقيد مجازا او العام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اختصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت بالقياس اليه كما لو قال اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك وهذا التفسير هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظ ان المباحث اللاحقة للمقيد عندهم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع واختصاصها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياعه بالوضع ايض كالانسان اذا جعل علما للرجل الآن بقي المراد ما اخرج بالتقييد لان المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك و قد نص صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما يساعد عليه فحاوى مباحثهم واطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار الحكم وعرفه العضدي بما دل لا على شايع في جنسه قيل وانما اخذ اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل ويضعف ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مط لعدم دلالته على حصة شايعة وكذلك الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق المقيد ولا يدخل فيه العلم الشخصي مط اذا اريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة وندخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مط ومثله العام الذي يدل على جنسه بالتضمن كالنساء والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايض غير مناسب للمقام كما لا يخفى **فصل** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون مؤداهما حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين او معللين مع اتحاد الموجب واختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان فرض بين اطلاق احدهما وتقييد الاخر منافاة ويظهر الثمرة فيما لو نسخ عنه الامر بالمقيد او عصى فيه على ما مر تحقيقه في مسئلة الضد وكذا اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشافعي فالتزم فيه بحمل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكي بعضهم عنه المصير الى الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا ظ لا سيما الاخير واما على اصولهم فالقول الاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جائز واورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فيلزم ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقض انما يرد لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام واما لو خصه بالمتقدم فلا ورود عليه اذ لم يثبت عموم مع لمقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان الحلاقه المنع في المقام ايض وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الامر بمقيداته على التخيير وانما مفاده الامر بالامر الكلي سواء فسر المطلق بالمهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايض كلي لصدقه على حصص كثيرة نعم لما كان المامور به ايجاد الطبيعة وهي لا تحقق الا في ضمن الفرد وجبت الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه ما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من الوجود الخارجي او المهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع التكليف بهذا الاعتبار ولو بضميمة الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة المطلوب ايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو في الظ و تحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ انش وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرا فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميدي ان يعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظ منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالاكثرون على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان لقول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة احتمل ان يكون رافعا للشمول الافرادي فيكون تقييدا وللشمول الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي او نقول لا كلام في ان الثاني انما يرفع الشمول الافرادي حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت

ظاهرا في بعض الازمان او لا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندي في المقام تفصيل آخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على الطلاقة والتصرف في الامر بالمقيد بجعله تكليفا آخر او بحمله على الوجوب التخييري او الافضلية او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على الشيء الواحد مع تغاير الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد ح اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح الحمل عليه على النسخ وان كان مجازا لتقدم المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت واما على ما نراه من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره فالرجحان اظهر وكانه قاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما ترى لظهور التنافي هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم يتقو الطلاقة بمعاضد خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على الطلاقة مع الترجيح وح فيحمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية ويتوقف مع التكافؤ ويرجع الشرع ح الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق والتقييد لا من حيث القرائن الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقعه وموارد استعماله ولان الظ من الامر الايجاب التعييني كما ان الظ من المطلق الاطلاق فيتعارضان اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشيوعه فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا للبراءة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب تعين الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايض بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن العهدة ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظ واما بالمطلق فلجواز ان لا يراد به الاطلاق وايض شمول المطلق لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد مقطوعا بالارادة فلا يتمشى الدليل واحتج في المشهور بان في العمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب يقين البراءة في العمل بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح ورد بانه مع احتمال التجوز في المقيد لا علم باشتغال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبراءة منه واورد عليه بعض المعاصرين بانه انما يتم اذا علمنا باننا مكلفون بعتق رقبة مثلا ثم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا عالمون فيه بانا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبراءة منه الا بالمقيد وعندي في جميع ما ذكروه نظر اما في الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية او التخيير ايض جمعا بين الدليلين فلا بد ايض من بيان الوجه في ترجيح هذا الحمل كما فعلناه واما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا ريب ان مجرد ذلك لا يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظ وان فرض هناك ما يوجب تقوية الاطلاق والوهن في دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما نبهنا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق ح سليما عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار وذلك لانه ان ابقي ح كل منهما سليما كان اخلالا بما يقتضيه التعارض وان ابقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما ويرجع في الشرع الى التقييد لا يق لعل مراده بقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه للشك في تقييد المطلق لانا نقول هذا على بعده عن ظ كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظائره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل والجزء وغيرهما ولا اطلاق هنا بشيء من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوي الاحتمالين سليما عن المعارض فنقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبراءة في العمل بحسبه كما لو لم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيله الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بيناه في محله من عدم جريان اصل البراءة في الاجزاء والشرايط نعم من يرجح جريان الاصل المذكور فيها يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر ضعف ايراده على مذهبه وما يتخيله من الفرق ففساده مما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان

اراده

ارادة التخيير والاستحباب من الامر مجازا مطلقا بخلاف ارادة المقيد من المطلق فان لم جهة حقيقة كما صرح به وهذا لا يستقيم على ما ترى
من ان الامر حقيقة في الايجاب التخييري والاستحباب ايض بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظ
من اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية
وهي راجعة الى التخيير وان كانت اخص منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بانه ان اراد بذلك مجرد
هذه الملاحظة وهي امكان اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان الواقع منه في المقام خلافه فلا وجه وان اراد
ان استعماله في المقام بطريق الحقيقة ولو في بعض موارده فدفوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان لم يتعين عند
المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص والحكايات لكن ليس
المقام من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون
مجازا ايض لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق فيما ليس له ظ كذلك يتحقق فيما له ظ كما صرح به والظ الحقيقة فالخارج
عن الظ خارج عن الحقيقة هذا محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولا فلان ظ كلامه يعطي بالتزامه بتمامية الاحتجاج على تقدير
ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب ترجيح مجازه على غيره من المجازات
ثم على تقدير تماميته فلا وجه لايراده في مساق الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانيا فلان منعه من جواز اطلاق المطلق في المقام
على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية فيه مرادة من المطلق عليل لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو
المتداول ولعل منشا الوهم عدم الفرق بين دخول القيد فيما اريد من مجموع الكلام ولو لحقه وفيما اريد من لفظ المطلق او توهم الاتحاد
بينهما مع وضوح الفرق وانتفاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لانه ان
اراد الابهام بحسب الظ كما يساعد عليه التزامه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين بجواز تاخير بيان المجمل
كما هو مختاره غير معقول وان اراد الابهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشا توهمها ان مدلول المطلق قد يوخذ لا
بشرط ويحكم عليه بحكم فيثبت له الحكم على الاطلاق ويكون المطلق ح مطلقا على الماهية باعتبار الاطلاق وقد يوخذ بشرط ويحكم
عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على موارد الشرط ويكون المطلق ح مطلقا على الماهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي الاحتمال
الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل الى جعل الحكم ح متعلقا بمدلول المطلق مجردا عن الاعتبارين
لانه مبهم فيمتنع وجوده فيمتنع وجوبه وضعفه ظ لان مدلول المطلق ليس الا نفس الماهية او الماهية المقيدة بوحدة شخصية مجردة عن
اعتبارها مقيدة بالشرط الزايد على مدلولها وعدمه نعم لا يتعلق بها حكم الا باحد الاعتبارين ولا يلزم من ذلك ان يكون الاعتبار
داخلا في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر وبالجملة فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة على ارادة فرد
من المطلق مط فاي ثمرة يمكن تعقلها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية او لا من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر
السامع على التقديرين سواء وكما يصح ان يريد الامر المتكلم بالمطلق المقارن للقيد معناه لا من حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد
والتقييد كذلك يصح في صورة التفارق والفرق تحكم واضح واعلم ان من انكر ظهور الاوامر الواردة في اخبار الائمة عن الامر في
الوجوب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ان كان ممن يرى التاكيد
جواز حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا تكافؤ الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن لهم ولا من عول على الجواب
المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وزعم بعض المتاخرين ان اطباقهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا مبني
على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيثما يرد في مقابلة المطلق ورجحان التاسيس على التاكيد وان اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني
على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم
قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مط واخرى باعتبار كونه مقيدا فنفي الدلالة او اثباتها في احدهما لا ينافي
خلافه في الاخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الايجاب مع اختلافهم في مبحث اخر في دلالته عليه اذا ورد عقيب الحظر هذا
محصل كلامه ومنع مرامه وفساده واضح لان ما يفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة
المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعراه ح عن المعارض المنافي
ولو اضاف الى ذلك الوجوه المتقدمة لا يتجه عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك
على ملاحظة المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مشتملا على
وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان المقيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل بالتزامهم بثبوت
المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا خفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك به
هنا ايض الا ان مجرد ذلك لا يكفيه في الحمل هذا واورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار

الحمل بالمفهوم بمجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المطلق بالخطاب بين اما مطلق ركاسه
او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان بغيره حراما هذا ما يقتضيه ظ كلامهم وهو مما لا
يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص واما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما يأتي من قبيل التشريع و
هو ان على تقدير اعتبار المفهوم ايض على انا لم نقف على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فالمانع
من تنزيل كلامهم على ما ادعاه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجود ما عدا المقيد نعم ربما يحكى عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة
بادخال ما علم خروجه من الدين فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد بيانا للمطلق ان التقييد المتاخر لو كان نسخا لكان التخصيص
المتاخر ايض نسخا للتساوي بينهما في نفي الشمول ولكان المطلق عند تاخره عن المقيد ايض نسخا له لان ما يوجب ذلك وهو التنافي متحقق
من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا فيكون
نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان التقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن قبل بخلاف العكس
لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول ان في التخصيص ايض حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا
لان المراد بالتخصيص تخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب في ان التخصيص بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا
مستفادا من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا وهو عدم وجوب
اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المتاخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق
من حيث كونه مطلقا ورافعا له عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتاخر في كونه مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق
المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت
به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا له بخلاف صورة تاخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرفع
بالمقيد فيكون نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظ فيعود على تقديره الاشكال
السابق وهو ان يكون التخصيص ايض نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل الحجة من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي منتفية اذ لا دلالة للمطلق على مقيد خاص والجواب اما اولا فبالنقض
بالتخصيص فانه لا يسمى نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل جريانه فيه اظهر واما ما قيل من النقض بما
لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق هو المقيد مجازا ولا دلالة فيمكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة السبق كما في صورة
المقارنة بخلاف صورة التاخير وقد مر التنبيه عليه وكذا ما قيل ايض من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه مجاز ولا دلالة
لما عليه لما مر ذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه لا لنص متاخر لو ثبت فلا نم
ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا او نسخا بيانه انه واما ثالثا فبالمنع
من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد ما هو اعم من ذلك منعنا انتفائه في المقام لتحققها بعد
ورود المقيد ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما
مر او معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين
نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين
نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام المطلق والاخر
بالعام المقيد نحو ان افطرت فاعتق كل رقبة تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم
قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور ويجوز
التخصيص به واما نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ان جاءك زيد فاكرم العلماء ببذل الهدايا لهم او في يوم كذا او مكان
كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقتضي عمومه بالنسبة
الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الامران ايجابيين او ندبيين لشاهد
العرف على الحمل فيهما وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية وهو بالنظر الى نفس الخطابين
بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين او كان احدهما مرسلا
والاخر معللا فان استفيد اتحادهما او من دليل اخر وحدة التكليف فلا اشكال في لزوم الحمل كما لو لم يستفد ذلك فلا اشكال في
ابقاء كل على حاله واما اذا كان منفيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا
القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق
لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة وتقييدها كما مر تبعه مطلقا والكلام

هنا انما هو فى تعيين المنفى فى الخطاب المتضمن لنفى المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد ان ورد منفيا بخطاب اخر فلا يخرج عن
محل البحث لا فى بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة
الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد بها الاستغراق كما فى اشتر اللحم مع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه
ان اراد بالنكرة فردا لا بشرط كما هو الظ من التمثيل لزم من تعلق النفى بها نفى جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال
وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر فى الصورة السابقة لاشتراكهما فى منشا الحمل فلا
يصح الحكم بعدم الحمل وبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع فى كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجرى فى الموارد المتداولة ولم
كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجية مفهوم الوصف او القيد قال بجواز تخصيص
العام به لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مط فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين النواهى التحريمية والتنزيهية
لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او
كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مط كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقى نجس او قال اغسل ما يلاقيه الا اذا نشا فيما عوا عتق رقبة
لا تملك رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة فى العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا فى ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف او القيد يقع
التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج فى الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه فى مبحث التخصيص
تنبيه التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع
للطبيعة من حيث هى ومفاد التنوين الداخل عليه ان كان منونا فرد منها لا على التعيين اى لا باعتبار التعيين لا باعتبار عدم
التعيين فينافى اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر معه تعيين فرد مخصوص او وصف مخصوص
او عدم التعيين واريد ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل ح الا فى معناه الاصلى كما فى قولك جائنى
رجل واكرم رجلا عالما ولا وجود للانسان مبهم نعم لو اريد التعيين او عدمه من لفظ الجنس او التنوين او المجموع كان مجازا كما
لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول فى الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام فى المعرف بلام العهد الذهنى وما جرى
مجراه ثم لا فرق فى ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما فى الباب انه يلزم على الثانى تاخير بيان بعض المطلق
فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما فى صورة مقارنة المقيد واعلم ان فى المقام مباحث اغنانى عن التعرض لذكرها
سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق
لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة فى الفردية بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة فى
الوجود بخلاف ما يقتضى العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما ياتى للعموم البدلى كذلك ياتى
للعموم الشمولى بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تع علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع
وحرم الربوا اذا جعل اللام فيهما لتعريف الجنس من حيث هى وفى اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله فى باب العام وجه قد
نبهنا عليه سابقا **القول فى المجمل والمبين فصل** المجمل ما دل على معنى او حكم ولم يتضح دلالته فبمنزلة الجنس ويخرج بقولنا دل
على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظ من الدلالة هى الدلالة المعتبرة
وقولنا او حكم عطف على معنى وبه يدخل مجملات تقرير المعصوم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة
عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة باحد القيدين احترازا عن الاجمال فى الدلالة العقلية الصرفة كدلالة صوت على كون
الصايت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا فى الاصطلاح وقولنا لم يتضح دلالته احتراز عن المبين وقد يحد بما لم يتضح دلالته فيخرج
المبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة وانتفاء الوضوح لانه قد سبق ان لمهملات الالفاظ دلالة على
انفسها ولو بضميمة القراين والمراد بها هنا ما يتناول ذلك والا لانتقض بمجملات الجارحة فلا يتجه الاحتراز عنها بالقيد المذكور
فنقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار كدلالتها على
لافظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عنه ما اتضحت دلالته لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة
ويدخل ما يشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ
فان المراد بالدلالة ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم ولك ان تنزل الحد على
ما سبق ذكره فى حد المطلق وتجعل التقسيم مبنيا على التوسع فى المقسم وقد يعرف ايض بانه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق
شئ ونوقض طردا بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع والمستحيل وعكسا بمثل قوله وآتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق
شئ هو المعنى الاجمالى ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة
والثانى بان المراد بالشئ مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهنى ايض والثالث بان الظ من الشئ الشئ المعين او انه

حذفت الصفة اختصارا وفيه تعسف وفي قولك نعكسه منقوض بمجمل الافعال وقد اطبقوا على دخوله الا ان يجعل المجمل الذي هو
موضوع الباب مخصوصا بمجمل الالفاظ وينزل تعرضهم في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه بعضهم
بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بمجمل الافعال عند من يرى
دخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجهل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك
حيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثله ما لو استعمل
المتواطي في معين واخفي من غير تعيين في الظ نحو واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في هيئة الاصلية كضرب لاشتراكه بين الموجب
والمذكر او العارضة كمختار حيث اتحد فيه هيئة الفاعل والمفعول لما طرى عليه من الاعلال او مركب كما في قوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته يحتمل ولي الزوجة فيكون اثر العفو براءة ذمة الزوجة او الزوج فيكون اثره
استحقاقها كال المهر ومنه الاستثناء بمجمل نحو احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فلا يذهب عليك ان الفرق بين هذين التعبيرين
اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذلك يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة
صارفة ويتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رايت شمسا يتكلم حيث يتردد فيها بين الانسان الجميل والجليل او
يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في الظ على تعيينه نحو جئني باسد كان معنا امس في الحمام وقد
يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم
وتابعيه وقد يقع الاجمال في الكتابة كحديث لا سبق المحتمل للسكون والتحريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار
باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد او التاسيس الى غير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان
هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى الزند و
الى المرفق والى المنكب فيقال ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه
بانامله وكتبت بيدي وانما كتبه باصابعه وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك ويتاتى الاجمال ومنهم من
جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايض لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون الى
انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما اطلاقها
على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر و
التحقيق انه يجوز ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق
بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبته والى ظهره والى ترقوته على ان الانسب استناد الاعطاء
والكتابة في المثالين الاخيرين الى بعض اليد بل الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها
المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة للالة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة
فيصدق على اليد الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانفصال واما مع الاتصال فالمجموع يد
واحدة قطعا كالحبل والعصا ولهذا لا يقال اي يد يمنى زيد جرحت اذ لا ايدي يمنى لزيد واما باعتبار القطع فلانه ظ في الابانة
او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على خلاف الظ ولهذا لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايض ومنها قوله عم
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق
النفي فيه بنفس الفعل فعدها بعضهم من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعيا او لغويا له حكم واحد وبين
ما اذا كان لغويا له اكثر من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مط وانه ان امكن الحمل على نفي
المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين ايض والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على المقام الاول ان ظ النفي
يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ العبادات
والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة
فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية مط لان المعنى الاعم لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرايطه وعلى المقام الثاني ان الظ
من مثله عرفا نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة
واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف
وهو يرجع الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايض فاذا ترك العمل به في نفي
الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات

[illegible] الاحتجاج عليه

الذات باللزوم فاذا انتفى الملزوم اعنى الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايض واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقى بقى معمولا به فى المعانى الالتزامية لعدم المعارض هذا
ملخص كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نسلم عموم المنزلة وصريح العرف والاستعمال يكذبه الا ترى انه
حيث يتعذر حمل الاسد فى قول القائل رايت اسدا يرمى على معناه الحقيقى لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن اتصافه به من لوازمه
حتى البخر ونقصان الادراك ولنا على المقام الثالث ان حمل النفى فيه على نفى الكمال متعين اذ التقدير تعذر نفى الذات والصحة و
عدم ما يساويه من احتمال اخر ومن هذا الباب قوله لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد واما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
فقد قيل ان المقصود فيه نفى الفائدة والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفى فيه نفس العلم
والكلام تنزيلا لغير النافع منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما فى قولك للبليد ليس بانسان احتج الاولون بان العرف فى مثله
يفهم نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون
الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده وان اريد ان اهل
العرف فى بعض المواضع يفهمون نفى الصحة وفى بعضها نفى الكمال فمدفوع بان فهمهم نفى الكمال مبنى على وجود القرينة المعينة لارادته
واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفى الذات او الصحة احتج المفصل على عدم الاجمال فى الفعل الشرعى بما مر و
فى الفعل اللغوى اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يختص بالنفى على تقدير تعذر تعلقه بالذات فلا يلزم ايض اجماله وعلى ثبوت
الاجمال فى الفعل اللغوى اذا تعدد الحكم بان النفى يصلح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيتاتى الاجمال والجواب المنع من عدم
المرجح وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان
اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال كثيرة ولا
يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى عدم الاجمال
لان مثله حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفا نفى الفعل المقصود منه كالاكل فى الماكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والنكاح
فى المنكوح الى غير ذلك وهو كاف فى ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود ظ واما المتعدد نحو حرم عليكم صيد الحرم
حيث يحتمل ان يكون المحرم اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافيا للحكمة فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام
فى اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية المسح فى الوضوء فعدها
بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه ولا اولوية فيتاتى فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفى مسح
البعض فى صدق المسح به عرفا او نقول الظ من الباء فى مثل المقام التبعيض فيكون مرجحا للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها
له فى سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافا الى دلالة بعض الاخبار عليه و
استدل العلامة على نفى الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطى فيتخير المكلف بين الابعاض والا وجب الاستيعاب
وضعفه ظ لان الخصم يدعى تكافؤ الاحتمالين ولبس فى ذلك ما يوجب دفعه وقد يجاب ايض بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى
الفعل الى الالة كما فى الاية فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس
اليتيم بيدى والظ ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضى ومنها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف بالبيت
صلوة ونحوه مما له محمل لغوى وشرعى فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة او ان الطواف
بالبيت كالصلوة فى اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقها كالجماعة فى حصول فضيلة الجماعة بهما فمنهم من عد ذلك مجملا لتساوى
الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثانى لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع
او الاستعمال شرعيا وبين ان يكون عرفيا او لغويا فيبنى على الاجمال فى الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
كذلك شانه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم فى الثانى لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما نرى من تشاغله ببيان غير
الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح وبدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة لحق المنصب **فصل** المبين بالفتح
نقيض المجمل وقيد يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى وان كان وصف اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فيوصف
به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما بحكمه او المعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين
كالكلام والسلام على التكليم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح وعلى ما يحصل به
البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايض وعلى الادراك المتعلق به فيقال هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف المبين
بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيعم ما يتضح بنفسه كقوله تع ان الله بكل شئ عليم او بواسطة الغير اذا اخذ معه
كقوله تع واتوا حقه وقوله فيما سقت السماء العشر وينبغى ان يفسر الموصول بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما

كالمجمل ويشكل الحد بعدم شموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله له الا ان ينزل على القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي
ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايض وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة
القراين والى ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف
المرجوح مؤولا وعرف بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على
طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو راى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال رايت ذهبا اذ لم
يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كذلك اي مراد بذلك الخطاب فانه في الفرض المذكور و
ان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يسمى ح مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان
العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات
للشك في تعلق القصد فيها بالبيان ولئن سلمناه قلنا ان ندفع النقض باستفادة الحيثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني
المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدر الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه اولا
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها لكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه تستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف
بها فلا بد من تقييد قوله يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة
ولو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمنع كذب الحد عليه لكن يرد على هذا عليها
التوجيه امران الاول انه خروج عن ظ اللفظ فان المفهوم من قولنا لا تستقل عدم استقلاله عند كل احد لوقوعه نكرة في
سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالمجمل
حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتراه من الحالة وهذا انما [illegible]
بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث
صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع
انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظ من مساق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر
البيان بالقياس اليه فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايض فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانيا ببيان المراد من العام
المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على القدر المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة دلالة
المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وهذا مع اطراده في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت
المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال ببيان العام
في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما
ليس بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمامه اعني المراد المطابقي ومرجعه الى
المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام لا دلالة له عليه كذلك فيندفع به الاشكال الاول ايض
وثالثا ببيان وجوه الفعل فانه بيان مع ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله اللفظي
اعني دليل التاسي وهو خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه يسمى ح مبينا من حيث بيانه للفعل ايض وان قطع النظر عن
الدليل اللفظي ولا يتناوله الحد لامكن دفعه بان المعتبر في عكس الحد شموله لافراد المحدود بحسب ذواتها لا بجميع ما يلحقها من
الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو ادنى درجة الاعتبار سندا ودلالة وقد
يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل مما له ظ وهذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعامين من وجه امتنع الترجيح
وان يكون مساويا اياه في السند ان كان ناسخا او اقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان مخصصا
عند من منع تخصيصه به ايض ثم المبين يصح ان يكون قولا اتفاقا وفعلا على الاصح وخالف فيه بعضهم تمسكا بان الفعل يطول
والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة مضافا الى ما سنبين من وقوعه المستلزم
لجوازه ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو ورد مجمل ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكون
بيانا له فيعلم كونه مبينا له لانه لولاه للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه كما في قوله صلوا كما رايتموني
اصلي فانه ليس بيانا بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير ذلك وقد يتركب من القول
والفعل كما لو بين بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عند العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه
جماعة وهو ليس على ظ اطلاقه للقطع بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تاخير بيان
الحكم الذي تعلق بالمكلف تعلقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح ان يكون عدم جواز التاخير ح بمعنى ما يعم التاخير عن   تعالى

تعلق التكليف او ابقائه او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط تعليقه بالبيان او بوصوله مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان او
لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التاخير ح بمعنى قبح التاخير من حيث ادائه الى الاخلال باللطف الواجب و المعتمد هو
الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايض بل هو الاظهر وح فيصح تعميم العنوان الى الصنفين لكن لا يساعد عليه احتجاجهم
عليه بلزوم التكليف بالمح ثم الحكم المذكور اعنى عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل موضع
وفاق عند العدلية واحتجوا عليه باستلزامه التكليف بالمح او طلب المح وانه قبيح وربما سبق الى بعض الانظار جواز تاخير بيان المندوب
والمكروه مط لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بتاخير بيانهما واستدعاء مطلق الطلب الفهم مم ولو سلم فهو انما
يقتضى فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واستدعائه الفهم التفصيلي مم وضعفه ظ لان العلة في
المنع لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى
مشتركة بين الكل وهى قبح طلب المح ومنعه مكابرة وتسفيه العقل لقائله ضرورى ومجرد فهم الطلب او المطلوب على الاجمال لا يجدى
في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض متاخرى المتاخرين القول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مط متمسكا بما ورد في
بعض الاخبار من قولهم ع عليكم ان تسئلوا عنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلى ففساده ضرورى و
ليس فيما تمسك به اشعار به وان ادعاه في التكليف الشانى اى الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك يسير في الجملة ولو مع
المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مط ولو مع ارتفاع الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف
الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبيا ونصب الاوصياء نعم ربما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف
ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تع لتبين للناس وقال تع لتبين لهم و
قال تع يبين لكم الى غير ذلك وسيأتى بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على
تقدير تسليم صحتها على صورة قيام مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام ع في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره للتقية كما
سئل عن قول امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل ع عن بيان حكم السؤال الى
تفسير الاية لمكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسكنا به على منع التاخير من لزوم التكليف بالمح او طلب المح مبنى على طريقة القوم والا
فهو عندى محل نظر لان المجمل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع
وهو يقدح في استحالته المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدى اليه المكلف الا بالبيان و
التعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا تثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلى مع عدم البيان
وهذا لا يخ اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مط والاول يوجب التكليف بالشئ على تقدير وجوبه وحصوله
وهو قبيح بالضرورة والثانى يتضمن التكليف بالمح اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته كما هو
احد فرديه ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف ح من الفعل لتعينه عنده فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه و
ان آثر المخالفة وهذا هو المراد بما ذكروه وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذى يصح وقوعه
مع عدم تاخير بيانه وليس ذلك منه قلت ان ارادوا بالمح في الدليل المح بغير الاختيار كما هو الظ اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق
في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضى كونه محالا بغير الاختيار اذ تاثير البيان في ذلك غير معقول ولو ارادوا
الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمح بالاختيار من حيث كونه كك مع بقاء الاختيار ثم انا وان التزمنا في المقام
باستحالة اطلاق التكليف ايض لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهرى الثابت على هذا
التقدير عقلا اعنى الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في ساير التكاليف الواقعية التى قرر لها طرق ظاهرية فان التكليف بها
بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف
بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته
للحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمح من حيث تعذر تحصيل العلم الواجب والمطلوب بالبرائة من
الواجب والمطلوب او من حيث تعذر الامتثال لتوقفه على ان يكون الداعى الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم
بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبرائة والامتثال يجوز الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة
القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرير اذا قلنا بفساده مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل بمجرده
لا يقتضى ان يكون الداعى اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قدر توقفه عليه لثبوت كونه عبادة
امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا دار بين
امور محصورة او قلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية والكلام في

دلالة العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة
اليه لكونه سفها فان الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون
التكليف حينئذ من باب التكليف بالمحال لا التكليف بالمحال وان كان بحسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم
المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة يعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كلية
الدعوى ببياننا المتقدم وان فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل
المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبرائة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر
عند التمكن من التكرير او بترك الكل كما في المحرم او النجس في المشتبه المحصور وبمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول
بانها اسم للصحيح او كان الظن والشك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان في امثال
على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب فيه والثاني يقتضي
قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف ببيانه على تقدير اقدامه على الفعل ولم يقدم عليه اما بالمخالفة كما في
التكليف العيني التعييني او بدونها كما في الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل وانما اعتبرنا في هذه الصور التزام المكلف
بالبيان على تقدير اقدام المكلف وحاجة الفعلية اليه لقبح التكليف بدونه فان تمكين المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه
معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال المتنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت
الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق
الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالمحال فساده ظ مما بيناه واما اذا فسرنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولم يترتب
عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او اكتفى في طريقه بالظن والاحتمال مثلا
او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح مما حققنا استحالة تاخير بيان الفعلي من الاحكام الاربعة
الاقتضائية عن وقت الحاجة مط لقبح الطلب الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الوا
منها مع انتفاء المانع من البيان لاخلاله بقاعدة اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظ لا يتوقف على بيان ولو
لقضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها لمخالفته لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف
فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل
لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فائدة في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق اخر او ترتب دنيوي او امرح
اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اقوال ثالثها
وهو خيرة العلامة تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظ كالمجمل والمنع فيما له ظ كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي
فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ايض على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج وان اقتصر في الدعوى على ذكر العام في
عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه
المجوزون مط لنا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان لمانع يقتضي قبحه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك الا ما تخيله الخصم
وستبين انه لا يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما تداول بينهم في الاحتجاج من انه
لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان
استلزمه الثاني ان من خاطب بمجمل او اورد كلاما له ظ ثم بين المقصود بالمجمل او صرح بارادة خلاف الظ من الكلام عند حضور
وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك اية
الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ مط عن المنسوخ والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد
ان يكون ظاهرا في الاستمرار تحقيقا لمعنى النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان في كل ما له ظ اذ التفصيل بين النسخ و
غيره غير معقول بعد اشتراك المستند كما سننبه عليه وجواز ذلك فيما ليس له ظ يوجب الجواز في غيره ايضا لما مر ولعدم القول بالفصل
واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد النقض بالنسخ اختصارا والا فستعرف انه لا يختص به
حجة المانعين مط على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما سيأتي في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز
خطاب العربي باللغة الزنجية من غير ان يبين له في الحال والتالي بط بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق بينهما في ذلك
لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مط كالزنجية
فانا نمنع جوازه ايض ويظهر من قولهم في الحجة من غير ان يبين لهم في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو

وهو على اطلاقه ثم احتج السيد على جواز تاخير بيان المجمل بما مرّ وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الاول ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له من غير قرينة حال الخطاب وانه قبيح بشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا قاصدا به التهديد او اقتل زيدا مريدا به الضرب
الشديد او رايت حمارا مريدا به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا او منكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة
ولا يجري هذا في تاخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك او مستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم
التعليل في موارده الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا دلالة فيه
لا يق انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة
فانما يدل لامر يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايض على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم
ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتغيير من كان في التكليف وذلك
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويزه لحوق البيان وذلك
يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة لا يق يجب ان يعتقد الظ الى ان يتبين خلافه
لانا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه الى ان يتبين عدم ما يوجب غاية الامر ان يق يعتقد احد الامرين
فيلزم ما قلناه من انتفاء الفائدة وايض يلزم فيما اذا كان الظ لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين الخصوص وذلك مذهب اصحاب
الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظ في الاستغراق هذا جملة ما احتج به السيد على دعويه نقلناه ملخصا مع تصرفات لا يقع
بمراعيه مستفادة من مصادق كلامه وقد يستدل عليه ايض بان تاخير البيان فيما له ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع
بما لم يكن مرادا ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب اما اجمالا فالنقض بالنسخ فان السيد
قد نقل الاجماع على جواز تاخير ذكر الناسخ مط كما يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه فانهم لم يختلفوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل
التخصيص حال الخطاب ولم يتعقل العموم او لم يتعقل عموم العام لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل
التخصيص بني على ما لا ريب في تجويزه او تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت
الخطاب ونلتزم فيه بالاغراء وعدم القبح فمدفوع بان نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه عظم في لزوم القبح والمنع
من قبل الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن مذهبه وايض منع القبح في الصورة الاخيرة راجع الى تسليم
الجواب فلا يستقيم اعتراضا وباسماع العام المخصص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصص اذا وجد المخصص في الاصول فان السيد
وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة
خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وهي مشتركة بينها نعم يمكن التفصي عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا لما اريد
بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة عن ارادة جعلية يوقعها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف باحد طرفي الفعل
وتعيينه عليه او جعل رجحان فيه او التخيير وهذا مما يجوز ان تقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يؤخذ فيه الاختصاص بزمان دون
زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هو الارادة الحقيقية
امتنع ذلك في حقه تع للزوم البداء لكنه مم فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين
عليه التوقف ح واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبني على مقتضاه قلنا يسلم في محل البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله
على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخير بيانه عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف
هناك ان يعتقد اجمالا انه يمتثل بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل
كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه يمتثل الظ او خلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة
وعنده يعتقد التفصيل ويبني على حسبه واما التفرقة بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانتفائها في محل
البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما
ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه
عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغني عنه ويمكن النقض ايض بتاخير البيان الى
حيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف
في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حذو نظايره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام
مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع
الذي لا يبيح القبيح لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب ساير القبايح بسبب التشاغل بالكلام اذ لا فرق بين القبح الناشي من

الكلام وغيره وأما تفصيلاً فنقول في الوجه الأول بأنّا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تأخير البيان في محل النزاع والأمثلة التي ذكرها في بيانه منها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا هذا بدا واقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد ثم ان كان وقت الحاجة متأخرا عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن المبحوث عنه وهو قوله رأيت حمارا مريدا به البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التأخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لحال الخطاب لان تجريده عنها يصيره كذبا لان المدار فيه على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما معا على اختلاف الآراء ولا ريب في قبحه واما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه مم والا فمسلم ولا جدوى له فيه وأما عن الثاني فبان المكلف انما دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له لا به وحدها ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فمم بعد ما مر القول في نظائره وأمّا منعه من جواز التأخير في الاخبار فهو في محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا اليه وأمّا عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب به بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بيّنا جوازه واجازه المفصلون والفرق بين القول بان العام ظ في الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني وأمّا عن الوجه الاخير فبأنا لا نسلم ان ايقاع الغير في اعتقاد مخالف الواقع قبيح مط اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقل كما يظهر بالتتبع يقضي بجوازه وقياسه على الكذب مم اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء بل لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقبح وان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج الفقير في زي الغني والقبيح في زي الجميل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بحاله مع قبح اخباره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه في الجواب ويمكن ان يجاب ايض بان الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بيّنا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة و اصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع بارادتها وانما توجب الظن بها ولا نم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك لا اعتداد له به الا حيث ينهض دليل على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مط فكانه اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظ كما ذكرنا وح لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظ من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولناه به في الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهره

القول في النسخ

فصل النسخ يأتي لغة للازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته وللنقل ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر اقوال والبحث فيه موكول الى علم اللغة و اما في عرف الشرع او المتشرعة فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن وصمة الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واورد على الجميع اولا بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى الآخر ولهذا يستغنى بذكر احدهما عن الآخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه خارج عن المحدود وما يقال من ان المراد الرافع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه فتعسف واضح وثالثا بخروج النسخ بفعله فان النسخ لا يختص بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتساوى فيه القول والفعل اقول ويرد عليها رابعا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ومثله الكلام في سائر الاخبار والشهادات التي تقتضي المقام وخامسا بدخول الاحكام الرافعة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم مجيء دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا كما سنقف عليه وربما امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيأتي الكلام فيه انشاء الله وسادسا بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افعل كذا الى ان اقول لك لا تفعل وسأقول لك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان مدلول النسخ الانتفاء لا ظهور الانتفاء وان كان اثره لا يظهر في الظ الا بعد ظهوره فلو او القيدان الاخيران

المتكلم

وما يتعلق به

الايرادات من الحد الثاني مستند ركان ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتا واما الثاني
فلانه لولاه لم يستمر الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وكذلك القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول يتناول
مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع
القيود المعتبرة قلت بل يرد عليه النقض بكل تخصيص متاخر ولا يختص بالفرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رفعه ليس بنسخ والا لكان ثبوت كل حكم ما عدا الاباحة
نسخا وليس كذلك وكذا الحال في رفع سائر الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة عن المكلف به ومنه ترك المباح
المشتبه بالحرام وكالتخيير بين المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وبعضهم
بعضهم كالعضدي لذلك برفع الاباحة الاصلية منزل على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة
والجنون فان الحكم هناك انما يرتفع بطريان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله رفع القلم عن ثلثة فبيان لكونها رافعة ومؤكد
لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قول من ينفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتاخر عما لو لم يتاخر
الرافع كقوله صم الى اخر الشهر وجعله العضدي تبعا لتوضيحه الا ان دلالة الكلام بالتمام فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع اقول ويرد
على طرده اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثانيا بالمخصص والمقيد المتاخرين فانهما دليلان شرعيان يرفعان الحكم
الشرعي عن بعض موارده وثالثا بدليل المعارض الاقوى اذا اوجده المجتهد بعد ان افتى بمقتضى الاضعف ورابعا بما دل على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه اذا ورد متاخرا عنه كارتفاع نجاسة
العصير بعد ذهاب ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة او المتنجس بعد الغسل المعهود بما دل
عليه من النص اذا كان وروده متاخرا الى غير ذلك مما لا حصر له لا يقال انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق
فانه انما يكشف عنه لانا نقول سببية الطاري انما هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون
به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون
ماخوذا من الشارع سواء استقل بإثباته العقل او لا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه ومع التنزل فيمنع عدم ورود
خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله رفع عن امتي الى قوله وما لا يعلمون
وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التفصي عما اوردناه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني
والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو حكم ظاهري اما في الاول فلان
الاخبار انما يكون رافعا بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقع فانما هو بيان لوجود الرافع واما في الثاني فظ واما في الثالث
فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما يعتقد المجتهد به ومن هذا
الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحدود السابقة ايضا لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ بالارتفاع وعما اوردنا
في الايراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وظ ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه
دليلا شرعيا وان كان في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان نقف
على دليل شرعي يقتضي عدم وجوبه وسنقف عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل
كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى وعن الرابع بان الظ من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظ ان الرفع هناك لا يستند
اليه على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذلك قد يطلق
على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة بيانهم وورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجه عن كونه عقليا لسبق حكم العقل
به فيكون ذلك تاكيدا له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وقد ظهر مما
حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود التي اوردوها في المقام وقد اختاره العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به
عما لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد نسخا وضعفه ظ لان الامر ان كان للدوام
كان النهي رافعا له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع ان القيد المذكور لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام
كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى يتجه دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود الى
وقت او الوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته للتكرار فينتفي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء
وحرمتها ونحو ذلك هذا لفظه وفيه نظر لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتاخر وان تاخر لم يخرج
بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب
فضعفه ظ وقد مر التنبيه عليه في مبحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقاؤه في الواقع ففيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم

بل على رفع

بل ما هو رفع الحكم المتحقق وما توهم من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البدا الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء لان البدا
انما يلزم اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن رفعه عن مورده في زمان
ثبت بقاؤه فيه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستند الى الارادة المقتضية له كذلك رفعه ايضا واقعي مستند الى رفع تلك
الارادة فان رفع السبب رفع للمسبب كما ان ايجاده ايجاد له ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تعالى كذلك
عدمه مستند اليه تعالى مع انه ان جعل عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البدا اذا قلنا بان التكليف
عبارة عن الارادة الحقيقية لم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب وآياته بمعنى
اخراجها عن كونها كتابا او قرآنا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا او قرآنا حكم وضعي ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون
النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر
وفرق الزمخشري بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها لان ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين **فصل** اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي
او بيان لانتهاء امده وربما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولنحرر اولا محل البحث فنقول لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع
امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى من يتحقق في حقه شرائط التكليف لكن يتوقف
الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع في مقامين الاول ان
ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه فيكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم الموضوع وهذا
النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها
بطريان الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع
الا برافع او يختص بما قبله وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا
عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظي وتوهم العضدي ان نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد
الحكم يحتمل وجوها ثلاثة اثنان فاسدان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما
فهذا فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم
انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان
لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة
لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه او نختار القسم الثاني ونقول انما ارادوا
ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المتعلق به بحسب الظاهر فجائز الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب
الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع ان ورود الاشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان
مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فتأويل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع
بحسب الواقع كما يفصح عنه ادلتهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف فان قلنا بان مرجع التكليف الى
الارادة الحقيقية تعين ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومفيدا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا
حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ والا لاستلزم البدا وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يوجه بان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل
زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجد بارادته المستندة
الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه ويفنيه بعدم ارادته المستندة الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منهما الا ان القائل بالرفع لم
يرد به مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق في كل ذي غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري يجده
المكلف في المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يستحق عليه الثواب او العقاب وجعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح
ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع لولا الرفع وسيأتي لهذا مزيد بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق
الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا لامتنع وجوده لامتناع تخلف الذاتي عنها بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه
ان اريد بثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم
فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل الانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق احتج
الآخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء
الباقي بالطاري ليس باولى من انتفاء الضد الطاري بالباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري اقوى اما لانه حال حدوثه مع
السبب فيتقوى بتعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد اجيب عن الاول
ان يختلف حال الفعل المقيد برهان معين هنا وقتيا مع ما يلزمها ما من
ما يقارنه من بعض ما يقع فعل الاخير كالمرفوع من الارادة المقصودة الانتفاء بخير اختلاف المعرفة المطلوبة و

والتحقيق انه على التفصيل
الاول يصح ايضا ان يكون
النسخ رفعا حقيقيا لجواز

الاول بان الثاني ايضا متعلق بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون
الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي بوارد الامثال وهو ح ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشمل الطاري على افراد متعددة وهيئة ولا
يشتمل عليه الباقي فيرجع محصله الى جواز ان يكون الطاري بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لم يندفع بالجواب
المذكور نعم يندفع ان ذلك يوجب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية الى الاباحة ولا الاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كا
لاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطاري اما ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه كلاهما
مح اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والا لامتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه ظ لانا
نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين اذ حال وجوده حال عدم الاخر ضرورة ان العلة والمعلول
متقارنان في الزمان وان ترتبا في الرتبة الثاني ان حكم الله تع خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه واجيب بان خطابه
حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تع قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ورده ان الخطاب امر نسبي يمتنع
تعقله الا متعلقا فتحدوث احدهما يستلزم حدوث الاخر الثالث انه تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل النسخ
ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع
بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه

فصل

لا ريب في امكان النسخ ووقوعه مط وفي خصوص القرآن وخالف اليهود في الاول
والاصفهاني في الاخيرين ضعيفة وشبههم واهية لا يليق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه فلنبحث عن شروطه وهي امور الاول
ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب الشرعي فقط فلو كانا او كان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاضده
خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها لحكم الاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع نسخا
من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها ولو بخطاب شرعي وان كان مانعية تلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع ايضا نعم لو
ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع باباحته
عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل
على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل وان عاضده في افادة
ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة وايقاع ثم رفع بخطاب اخر فانه يعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب
عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل
العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا
واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظ انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء
وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سيأتي الثاني ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا
ولو في الظ بمعنى ان يكون عمومه او اطلاقه متناولا للزمن النسخ ايضا وان كان منقطعا بعده فلو قال صم الى الليل لم يكن انقطاعه عند
الليل نسخا نعم لو رفعه قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتاخر
الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يسيرا متيسرا حال الخطا
فالحق به ثم فاذن الناسخ كما لو قال تصدقوا في كل يوم بدرهم فتصدقوا به من حينه فقال نسخ عنكم ولو فسر التاخر بعد العمل استقام
عكس الشرط لكن ينتقض طرده عند من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل
يصح ان يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تاخر الناسخ بالبيان
التفصيلي والاجمالي او يكفي تاخر بيانه التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما حكي عنه
في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ثم نسخه فانه
على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء
مع انهم قد اخبروا قومهم بمجيئه ونسخ دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تع ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم
يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه
كالايمان او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على
هذه الامة منة منه تع عليهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله به امكن دفعه بان
الرواية انما دلت على نفي المواخذة من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق
هذا على ما تداول بينهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما نراه من انه تابع لجهات التكليف
وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو

يعتبر

تعيين امتنع الفسخ ولا اشكال في النية **فصل** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع عصيانه
كما في الواجب التعييني العيني وبدونه كما في الواجب التخييري اذا فعل الفرد الاخر وعلى احد فرديه او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر او
كان التكليف مشروطا بشيء فالتزموا بتركه شرط كوجوب تقديم صدقة بين يدي نجوى الرسول المشروط بارادة النجوى اذا تركوا
والمراد تعلقه بما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل
فيه على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه وخرج النسخ في اثناء العمل فانه من باب النسخ قبل
العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظ واما الاول فلان الفعل في بعض الازمنة
يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعده وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه ومثله ما لو خيره
بين اجزاء الوقت وافراده سواء اتحد الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال لهم يوم الخميس
ذلك قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون احتج المانعون بوجهين الاول
انه لو جاز ذلك للزم البداء لاستلزامه التغيير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة وهو ممتنع في حقه تع الثاني ان الفعل ان
كان مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ
دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال او نقول ان امكن التميز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما
لا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع اية ويمكن
دفعه بانه علق المحو على المشية ونحن نمنع حصولها في المقام لما دللنا عليه من استلزامه للبدا وهو ممتنع في حقه تع فيختص المحو بسائر
الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور المثبتة في اللوح اما اخبار مرسومة فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما بتقييد اخبارها
او مفهوما من فحوى الاصطلاح الذي بني عليه امر ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو
كانت اخبارا بتية واما عبارة عن اقتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة تظهر في القوى العالية المدبرة لما تحتها باذن
باريها فتنكشف تلك الامور عليها او على ابصار الشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها
لكونها عللا ناقصة او لكونها مبادي اقتضاء لا حقيقة اقتضاء اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قرب زمن الوقوع فيظهر فيها
خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا اقول بل الذي يظهر لي ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور
تكوينية متوجهة الى الملئكة القدسية المدبرات لما تحتها باذن باريها الحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي
عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور التي امروا بها اولا
لانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومن هذا الباب اندفاع البلاء بالصدقة وامتداد العمر او قصره بصلة الارحام
او قطعها واليه يرجع امر الشفاعة فان العبد الاثم قد يكون مستوجبا للدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فيؤمر به الى النار ثم
تدركه الشفاعة من اهلها لاهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر في ذلك ان اهلية الشيء واستعداده لما يلحقه
من الحكم الظاهرة او الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة لاهلية السابقة والاولى
المتفرع جهاتها على جهات المامور به تتبع لما له من الاهلية الفعلية وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور
متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطيع النائي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي معلقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف
لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كذلك ولما لم يكن له اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تاخر التكليف بها
الى دخول الوقت وبهذا البيان يتم مقصود المستدل بالاية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني
ان ابرهيم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو
البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه
ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تع والجواب عنه وجوه الاول انه لم يامر في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته والملازمة على
مثل ذلك امر شايع والدليل عليه قوله تع قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتعلق بنفسه ظاهر في جعل الشيء صادقا مطابقا
للواقع فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم
النسخ قبل العمل واما عد ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء العادة بورود الامر
بالشيء بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الله بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم
من ان ذلك يوجب الظن الكاذب او الاجتهاد على الانبياء وانهما باطلان فباطل اذ لا نسلم لزومهما واما الاول فلانه يكفي
في ترتب الامرين من الابتلاء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نسلم امتناع الظن الكاذب على الانبياء مطلقا
اذ لا دليل عليه واما الثاني فواضح مما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فبمعنى التصديق

على

على ظاهر معناه كما يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذى هو فى معنى تصديق الكل فى الدلالة على التسليم والانقياد من
العزم على الفعل والاتيان بمقدماته القريبة فيبقى قوله انى اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفى فى نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرنا
فلا يتم له الاستدلال به الثانى يجوز ان يكون امره تع اياه بذبح ولده مشروطا بامكان صدوره منه وحيث خفى عليه ذلك وجد
نفسه بحسب الظ متمكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقع
وامّا حديث البلاء والفداء على هذا فكما مرّ الثالث انه لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظى ولما راى فى منامه انه متشاغل به كما يدل عليه (في اليقظة)
قوله انى اذبحك وقد كان مامورا بان ياتى فى الخارج بما يراه متشاغلا به فى المنام كما يدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا (نفسه)
التكليف مما لا يستقل به العقل على الظ فلا بد ان يكون قد استفاده من خطاب لفظى او شبهه متناول بعمومه او اطلاقه لتلك
الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص او التقييد ثم لما عثر عند
الاشراف والتوطين عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب مجئ الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف
مخصصا للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف فى الواقع الرابع انه ع امر بالذبح واتى به
لكن الله اوصل ما قطع كما ورد فى بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح وامّا الفداء فيجوز ان يكون بدلا
عما يقتضى العادة بوقوعه بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحيوة وامّا ما ذكره بعض المعاصرين فى دفع هذا الوجه من
ان المتبادر من الذبح الماموربه هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظ فضعيف لان المفهوم من الذبح لا سيما
فى المقام ليس الا فرى الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه وليس بمعتبر فى التكليف الثالث ما ورد فى بعض الاخبار
المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبى يراجع الى ان عادت خمسا واجيب بالطعن فى تلك الاخبار
حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وضعفه ظ لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على
الامة ولا حزازة فيه اصلا لا يق شفقته تع على الامة اكثر من شفقته عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضى الشفقة بالتخفيف لكان
اللازم وقوعه منه تع قبل المراجعة والا لم يجز وقوعه منه لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضرورى
والحل ان الحكمة قد تقتضى وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله فى الحقيقة راجعة
اليه تع فان قيل لعله لم يكن مامورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايض غير مامورين به لارتفاعه قبل
التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظ مشاركته لهم فى الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف والاشكال متجه على
مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبى وبعدها حيث
انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لا ان المراجعة (وارتفاع)
كشفت عن ارتفاعه وافقا الرابع انه يحسن من المولى ان يامر عبده بخياطة ثوبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع
واجيب بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع فى حق الشارع فيمتنع سريان الجواز اليه ولو اريد
جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء اتجه المنع من حسنه لان هذه الدعوى فى مرتبة المدعى الخامس ان التكليف قد
يشتمل على مصلحة فى وقت دون وقت فيثبته المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل
على المصلحة فى الوقت والاظهر ان يق كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من الماموربه كذا يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك
المصالح قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل لحصول المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا
قدر حسنه فى الوقتين لزم منه حسن التكليف فى الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر مما حققه فى مباحث الادلة العقلية هذا
ملخص كلمات القوم بتصرفات لا يقدح بها والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعى كما نص عليه العضدى و
مثله ما لو فسر برفع الحكم الظاهرى فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا تنهض حجة المانع على منعه لكن
تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتاخرين وبقرينة التجوز المتاخرة وغاية ما يمكن ان يق فى الفرق
ان الحكم الظاهرى الثابت فى المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف باثباته فى الظ للابتلاء والاختبار بخلاف الصور
المذكورة فان الحكم الثابت فيها فى الظ مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته وانما وقع منه اما لمجرد عدم الداعى الى تعجيل البيان او لوجود
ما يقتضى التاخير مما عدا ما ذكر وانت تعلم ان حد ورسم المذكورة مما لا تساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ دفع للحكم الواقعى
فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل فى حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع
ايض وكذا لو فسر الحكم الواقعى بالحكم المسطور فى اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات جواز مثله وان جعلنا التكليف
عبارة عن امر جعلى مغاير للارادة كما مر او جعلناها عبارة عن الارادة المرئية او الاحكام المسطورة فى لوح المحو والاثبات
فجواز رفعه قبل وقت العمل مما لا ينبغى التامل فيه ولا يساعد على دفعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة

[illegible]

للفعل

للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بما لا مصلحة فى فعله اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابن برهم
ويستقيم الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميد اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل
مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول
ينافى قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثانى يستلزم الكذب اذ الفرض انتفاء التكليف حال الفهم اقول ما عزاه الى الاشاعرة
من الامرين المذكورين تما لم اقف له على اثر فى كلامهم وقد نقل العضدى الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم فى
التكليف حال الفعل نعم ذكر شيخ الاشاعرة ان لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه ولعل ذلك اوهم مصيره الى ان لا تكليف قبل
الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب
لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان شانية حصول الحكم عند الفعل
حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتباره والثانى بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرء الناسخ ولا يقدح عدم التصريح
به لانه مفهوم ضمنا **فصل** اختلفوا فى النسخ لا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع وتحقيقه
لتحرير محل النزاع فنقول لا ريب فى ان النسخ كما يقتضى دفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم بثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الواقعة
عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه فى المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعى اعنى الحكم المدلول عليه ببيان شرعى
وان كان اباحة فانه الذى يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ نسخت وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا ببيان
الشرع والعضدى خص البدل بالبدل التكليفى ولم اقف على ماخذه وكان منشأه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما حكما كان
المنسوخ او تلاوة وهذا النزاع فى مطلق النسخ فيتعين ان يكون المراد به البدل التكليفى وضعفه ظاهر مما مر او ان اطلاق البدل
ينصرف الى البدل التكليفى فى مثل المقام وهو غير بعيد الا انه فى محل المنع وهل النزاع فى مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او
تلاوة او فى نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدى خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم
ما يعين عدمه ولو من الشرع وبعدم الجواز وجود ما يقتضى ذلك فقول العضدى فى بعض مناقشاته فى الاحتجاج بالاية بانها انما
تقتضى عدم الوقوع والنزاع فى الجواز بعيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقلى بعد البناء على جواز النسخ اذا عرفت هذا فلنا
على الجواز عدم ما يقتضى المنع لما ستنبه من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح للمنع سواه وايضا لو لم يجز لما وقع فى الشرع و
قد وقع كنسخ تقديم صدقات بين يدى النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظاهر ويعاضده الاصل واما قوله تعالى
بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدليته اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
عنه لثبوتهما قبل نسخه ايضا بل المقصود مزيد تاكيد بفعلها كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظايره فى المخاطبات العرفية احتج
الخصم بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها واجيب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا
نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المجى بالبدل فى الثانى وما سبق من ان النسخ حقيقة شرعية فى نسخ الحكم كما يدل عليه حدودهم
المعروفة فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فمدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية فى ذلك لجواز ان
يكون باقيا على معناه الاصلى اعنى الرفع مع ان دعوى اختصاصه فى العرف بنسخ الحكم فى محل المنع لامكان دعوى اشتراكه
بينه وبين نسخ اللفظ الثانى ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح فى الافعال مما يجوز ان يختلف
باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل وجودى واعترض عليه اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه
ان هذا الاصل ماخوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه مما يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان
فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء فى ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد بان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز
ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كالعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم
المبحوث عنه فى الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيا بان العدم لا يوصف بكونه
ما تيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم ازلى فلا يتعلق به الاتيان والتاثير لان متعلقهما الحوادث وان العدم
نفى صرف والاتيان والتاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام فى العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار
كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس نفيا صرفا والمراد بالاتيان به او التاثير فيه تقريره وتثبيته
فى حق المكلفين ولو برفع نقيضه وهو لا يقتضى ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة فى الكلام ح لان كل احد
يعلم ان دفع كل شئ يقتضى تحقق نقيضه وفيه ان المقصود ثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا ورابعا بانه رتب
الاتيان على رفع الحكم لانه معنى النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفى كون الجواب اخص فيغايره مغايرة العام للخاص الثالث
ان الاية على تقدير تسليم دلالتها عامة فتقبل التخصيص بالمورد الذى ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا
قلنا

تذا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق او التزم بانها بيان ولو بجمالي من السنة وهو بعيد عن الظ ويمكن ان
يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون المأتي به الاباحة العقلية وهو امر وجودي وان يكون
حكم ثبوتها بعد النسخ مساويا لحكمه ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الاتيان بها بلسان العقل او بالعمومات العاضدة
له او يجاب بان الاية ظاهرة في الاستقبال والمقصود اعم من ذلك ونفي الخاص لا يقتضي نفي العام **فصل** لا ريب في جواز
النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل ايضا وفاقا للمحققين وخالف في ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز قضاء
المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم الخ
شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول ان النقل الى الاشق ابعد من المصلحة
فلا يجوز والجواب اما اولا فبالنقض بالاحكام الواقعة لا لاصل الاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانيا فبالمنع لجواز ان تكون
المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوي والجواب
ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيتعين الاشق او يتناوله والثالث قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الاثقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او المراد
اليسر في المآل وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب
ونحوه ويمكن الجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد
ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن الجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن يشكل
بما مر **فصل** يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة وفي حكمها السنة المحفوفة بقرائن العلم لانهما دليلان قطعيان
في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية
الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والا وجب التوقف
او تنزيلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر وخالف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها فانه سبحانه اسند الاتيان بالناسخ اليه تعالى والسنة ليست منه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القرآن
لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس مبينا وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه
ينفي كون النبي ناسخا له فان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبامكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث ولو سلم
ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظ فلا نسلم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولا ينافي الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية اللفظ الدال عليه او مساواته حتى يمنع ذلك
بالنسبة الى غير القرآن واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ بيانا على ما يراه جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد
بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو جاز الظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث
فبانه قد حصر نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظ من القيد اثباته
مع ان الظ منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما
مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ والمعنى او بهما بالكتاب وبالسنة المتواترة ونسخ الخبر الواحد على تقدير حجيته
به او باحدهما والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار
المنع وفاقا للمحققين بل الظ انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار
الاحاد مما لا يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظ
الايات والاخبار فظ ان دلالتها على حجيتها من باب العموم او الاطلاق وهو مع معارضته لظاهر الدليلين وعمومات ما دل
على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يسعنا التعويل عليه وان كان ما تحقق في محله من انسداد باب العلم وبقاء
التكليف في الاحكام فلا خفاء في ان هذا الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الصحة لا غير فانا كنا نعلم علما
اجماليا بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة قد جعلها
الشارع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها
بالطرق المظنونة وظ ان اخبار الاحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان
لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر هناك الى جواز تخصيصهما بخبر الواحد
مع امارات اخر معتضدة بذلك مما يورث الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة
المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد

وقد جاوزه

وقد اجازه الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند
او من حيث الدلالة في الجملة فلا جدوى فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما
على استمرار الحكم ايضا فممنوع بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض فيما يكون كذلك والا لامتنع نسخه بمثله ايض فيكونان دليلين ظنيين كخبر
الواحد فيتكافئان ويمكن ان يقال ايض كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كذلك خبر الواحد قطعي باعتبار دلالته و
كما ان خبر الواحد ظني باعتبار متنه كذلك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتجه حيث
يحتمل الخبر التقية والتجوز الا ان يتمسك في التعميم بعدم الفارق احتج المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد
لامتنع تخصيصهما به ايض والتالي بط كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان
كما ان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فهما متشاركان في حقيقة التخصيص وانما يتفارقان في التسمية الاصطلاحية وظ ان مجرد
ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ودفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا
يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان قيسا الى الظ كانا دفعا لما ثبت به وابطالا له وان
قيسا الى الواقع كانا دفعا للشمول وبيانا للمراد فالتفرقة غير مسموعة وتنقيح الكلام فيه يعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ ومما مر في مبحث
التخصيص والاظهر ان يجاب بما نبهنا عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص به دون النسخ الثاني انه لو
امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان
القبلة قد حولت الى الكعبة استداروا اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي احادا
عنه ص من انه نهى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المروي احادا لا تنكح المرأة على عمتها و
لا على خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افاد لهم القطع نظرا الى انضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي
انما نادى بمحضر منه ص على رؤس الاشهاد والمنادى به واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة و
عن الثاني بالمنع من كون الرواية نسخا بل تخصيص لعموم الحصر المستفاد من الاية او نقول معنى الاية لا اجد الان كما هو الظ فلا
يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد مر ان رفعه لا يعد نسخا وعن الثالث بانا لا نم
انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الاية الثالث ان تتبع اثار يقتضي بانه ص كان يبعث الاحاد
لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في
الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالاحاد او ما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك مم ودعوى عدم
نقل الفرق غير مسموعة لورود اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم
فدعوى مساواتنا لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون
ناسخا ولا منسوخا لان دلالته متوقفة على وفاته ص ولا نسخ بعده وضعفه ظ لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف — على مذهبنا
عن قول المعص كما هو المختار فهذا مما يمكن تحققه في حيوته ص فيصح ان يكون ناسخا ومنسوخا وان كان عبارة عن اتفاق جماعة
احدهم المعص على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايض مما يمكن وقوعه في زمانه ص سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره
وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها
عدم حجيته في زمانه ص كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لامتناعه في محل البحث وكاحتجاجهم بالايات والروايات لانها
مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة الشمول البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاحتجاج بالضرورة
وقضية بعضها الحجية مط كاحتجاجهم على حجيته باحالة العادة الاجماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع
كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد
يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظ لان تخييره ظاهري
مبني على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صادف الدليل فيرتفع التخيير كما لو تخير المجتهد
في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما **فصل** زيادة عبادة مستقلة على
العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان دفع الحكم
العقلي لا يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح اولا بعدم وجوبها او لا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين — فافهم
ان يكون الزيادة في عدد الصلوات او غيرها والثاني موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة فيها نسخ
لكونها مخرجة للوسطى عن كونها وسطى فتكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة عليها وضعفه ظ لانه ان اريد بالوسطى صلوة
بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد الصلوة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف

الوصف فيها فان انتفاعه بانتفاع الوصف لا يكون نسخا له وانما هو من باب انتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم
مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة
في حد الزنا لان الحكم السابق باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المقتضي وهو القذف والزنا واتحادها الا
وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء الماهية المامور بها
على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لرفعه بعد ابانته على وجه يقتضي
الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بماهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو
قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهي نسخ من حيث نسخ حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب اخرا وتعدد
الموصوف قاض بتعدد الوصف فهي نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صحة ابانه
ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله دفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض
التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه
يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس نسخا للعدد والبواقي
ولا للعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا لعبادة
اخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزءا و
لم يستلزم نقصانه لتعدد الماهية التي هي موضوع الحكم كان نسخا للحكم الوضعي اعني الجزئية وان استلزمه كان نسخا باعتبار
رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعدد الماهية
على تعدده كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قال نسخت حكم ذلك صلوا عنده اربعا مستقبلين
الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي لما مر **فصل** يتحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظ كقوله نسخت عنكم كذا او بمرادفه نحو
رفعته وازلته عنكم واخرى بما يستلزمه كما لو وضع حكما منافيا للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهى عنه او نهى عما
امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما
عقلا كما لو امر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ
في غير القسم الاول على تعيين المتاخر منها اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول هنا
وان كان المنسوخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما مر انما هو فيما لو كان الخبر
مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخية المحتمل للتاخر باصالة التاخر اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر
مجهولا لما تحقق في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تاخر احدهما وجب التوقف والرجوع في العمل الى الاصل
مع امكانه كما لو كان احدهما تحريما والاخر تعيينها او احدهما ايجابا والاخر ندبا فيتمسك باصالة البراءة عن المنع من النقيض في
نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع امكانه كما
لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابه ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على جريانه في اجزاء
العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والاخر تحريما فالمتجه التخيير في العمل باحدهما لتعذر المحتمل الصحة
على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التاخر من جهة تعارض اخبارنا الواردة في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع
تعذر المرجح مطلقا عملا بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ
بالتنصيص او بالاجماع او بالعلم بالتاخر من انه يجب التوقف لا التخيير
مدعيا ان هذا ليس من قبيل الاخبار لانما
اذا حصل التعارض بينهما
غير واضح بل التحقيق
ما عرفت

تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغروية ويتلوه المجلد الثاني ان شاء الله تعالى كتبه الفقير الى ربه الغني محمد
اللهم اجعل عواقب امورنا خيرا واغفر لمن دعا لنا بالخير آمين يا رب العالمين بحق شفيعنا ونبينا محمد وآله الطاهرين

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة السمعية القول في الكتاب فصل اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الامام على حجية الكتاب الكريم و
القرآن العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وربما خرج عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته من نصوصه وظواهره و
ان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر له على ذكر
في زبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
حقية الشريعة المبينة كحجية قول النبي ص واوصيائه المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى
طريقة علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان
انتهت النوبة الى جماعة من متاخري الاخبارية الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر
الآثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجيته ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث
الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافقهم في الثاني دون الاول فقال ان ارادوا يعني المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالآيات
التي افادتها الظن لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا تفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن
محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيه اصلا فباطل انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر
منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيله لاخبار المنع عن العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعاصرين
عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع ان المتشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في
خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مما لا ورود له عليه نعم يبقى الكلام في تردده في بيان مراد المانعين
حيث يشعر بعدم صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمن الغيبة
بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على
ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي ص لامتداد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في
نفسها دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة
والبلاغة التي لا يسعها طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مدلوله
ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرض اللفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستقبح
اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان
والفضول ولم ينقل انه ص كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع وبلغ حكايته الاسماع مع ان
ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفها كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه
معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الالتجاء
في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الامة
ومنها الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن وقوله تعالى ليدبروا آياته وقوله تعالى هذا بيان للناس وما هو الا ذكر
للعالمين هدى ورحمة واذا تتلى عليهم آياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها
يوجب القطع بارادة ما اردناه من حجية القرآن بنفسه ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا
منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب في ان التمسك
بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة
وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الآخر وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها والظاهر
خلاف الظاهر من مساقها ومنها قول علي امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول

بقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة ان القران لو لم يكن حجة في نفسه فاي انكار توجه
عليهم بمجرد سماعها ومنها قوله ع فيمن شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان
تلى عليه اية التحريم فليشهد عليه وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها
الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف فانه زخرف او يضرب به وجه الجدار فان مضمون
تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب وليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الاية المعروض عليها نصا
فان ذلك قليل في مورد التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين للاية يكفي في كونها معتبرة فلا
ينافي ما ذكروه قلت تعميم التفسير الى مجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزلوا هذه
الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على حدة لو لم يكن حجة فمنافرة مساقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد ممن له علم
في المقام ٣ ان الاخبار الدالة على حجية الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه غنية وكفاية احتجوا بظاهر جملة من الاخبار منها ما روي عن
الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به ومنها قوله ع وجعل للقران وللعلم بالقران اهلا الى ان قال هم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة
بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالراي وقد حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد
صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي ص انه قال من
فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطأ ثم قال وكره جماعة من التابعين القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب
ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب في ان الترجيح لتلك الاخبار
لكثرتها واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما زعموه بل ولا ظهورها فيه
فان الرواية الاولى مع شمولها لغير المعصومين من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقران
بمن خوطب به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القران بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه وتقدير المنافي ليس بابعد
من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد لا سيما اذا ضممنا الى العلم بطونه وعلى الافرادي ممنوع
خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني اكثر الايات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها
الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف ويساعده تصريح البعض به هو كشف المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم
جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالراي ان يكون المبني فيه على الراي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان مبناه على ما
تقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية او العرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ
الى بعض محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الراي والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي
بوجه اخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه فقال
لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم اخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وذكر
ان القران منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرانا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان
صح ان من حمل القران على رايه ولم يعلم شواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي ان النبي ص قال ان القران ذلول ذو وجوه
فاحملوه على احسن الوجوه الى اخر ما ذكره واما ما زعمه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ عن قصور نظره من استنباط
مطالب العلماء من عباراتهم هذا وربما كان حجة المفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فيشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالراي
وان الايات التي يحتمل طرو النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخه وهو يستلزم عدم جواز
العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من صدق التفسير بالراي على بيان ما ذكر بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت
في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع الى الامام لحضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه او نقول المراد بالعلم
ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك لما جاز العمل بالايات التي دلت اخبار الاحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء
في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على اثبات عدم النسخ عملا بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم
النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الائمة ع ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة
بمجرد ورودها فبعد تسليمه مما لا ينافي ما قررناه لجواز ان يكون عمومات الكتاب معلومة عندهم بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة
منها دون عمومات الاخبار التي ترد عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز
لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم
انه يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجرد عن امارات الخلاف مع

للعلم

مراعات ما يقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما قرر في العلوم العربية و بما فيه ترجمة الاخبار المعتبرة و ان كان على خلاف الظاهر يسقط الاحتجاج ح بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظ ومع الشك فالظ هو الاول و قد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللغو بالغناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب حصر المراد فيه و الثاني اوفق بظاهر التفسير و ان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما و الا فالظ هو الاول و مثله تفسير اهل الذكر بالائمة ع و لا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة و لا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قرر من حجية الظن في الادلة

القول في الاجماع مقدمة الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل و به فسر قوله تع فاجمعوا امركم و الاتفاق و منه قولك اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا و اما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخير الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه مخالفونا بحدود فعرفه النظام بانه قول قامت حجته و رام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة و بين تحريم مخالفته و هذا منقوض بقول غير هذه الامة عن حجة و بقولهم في غير المسائل الشرعية نفسها او فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد او لقيام حجية عند مجتهده و بقول احاد الامة من حجة و بقول النبي ص اذ جعلنا المعجزة القائمة على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا و عرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية و احترز باضافة الامة اليه ص عن اتفاق سائر الامم و بقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور اللغوية و العادية و نحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا و يرد عليه ان الظ من امته ص كل تابعيه لانها في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام ايض و ليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم الا ان ينزل الحد على القول الاخر بل يتناول لمن لم يوجد بعد من الامة و اعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحققه اللهم الا في العصر المتأخر و حيث يقطع بموافقتهم ايض بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة الشأنية ايض و حصوله في غير الضروري ربما بعيد بل يتناول لمن تدين بشرعه ص من الجن ايضا و اعتبار قولهم في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة و يمكن التفصي عن هذا بان الظ من الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظ من الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا و ايض ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا امر من الامور الدينية و لا يسمى اجماعا و ان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا و يمكن دفع الاول بحمل الامة على علمائها مجازا اما بالنقل او بالحذف و فيه تعسف و الثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد و قد ارتكبوا الوجهين في لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه و الثالث بان قيد الحيثية معتبر في الاتفاق او في القيد الاخير و المراد اتفاقهم من حيث كونهم امة او على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا و لا يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي و عرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل و العقد من امة محمد صلى الله عليه و اله على امر من الامور و المراد باهل الحل و العقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون و احترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا و لا منضما و قوله على امر من الامور قيل توضيحي لان الاتفاق لا يعقل الا عليه و كان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين و يرد عليه مضافا الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امرا من الامور يعم الشرعيات و غيرها بل يتناول غير الاحكام ايض كالاكل و الشرب و لا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا و يمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل و العقد من حيث كونهم اهل الحل و العقد و لا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار و عرفه الحاجبي بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر و نبه بقوله في عصر على ان اجماع السلف و الخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا و الكلام في سائر القيود واضح مما مر و يشكل عليه بان المفهوم من الامر في الحد الفعل الا بمعنى الشأن دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده ما مر في الاشكال المتأخر و يمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع و اعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين و رد بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني و الا فلا يتصور حجية فيه و اما اصحابنا فقد اوردوا له ايضا حدودا فعرفه العلامة بما ذكره الفخر الرازي و قد سبق و يشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا اهل الحل و العقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب الامامية مع ان حجيته عنده من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق حكام الشرع و لم اجد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق بالاصل و ايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا و ايض ان اراد باهل الحل و العقد الجميع كما هو الظ لم ينعكس بخروج ما لو اتفقوا دون الجميع و علم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو و غيره و ان اراد ما يتناول البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض و ان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل و ان علم بخروجه منهم و عرفه بعضهم بانه اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر و هذا الحد هو حد الحاجبي و انما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله فيهم عنده و عدم صدق عنوان المجتهد عليه و يرد عليه ما اوردناه على الحاجبي مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة و عرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية و الوجه في قيوده ظاهر مما مر و يشكل عليه بان المراد بالموصول اما الجنس او العموم فان كان الاول فهو مع كونه تجوزا او خروجا عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد باتفاق كل جماعة و ان لم يعلم دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم و ايضا ينقض

يتفض باتفاق المعصومين فانه لا يعدّ عندنا اجماعاً والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت
المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفتياً والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفاً في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم
فالمراد بها هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام عنده في المتفقين وان كان الثاني فهو مع عدم انعكاسه على مذهبه غير
مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما سيأتي فالصواب
ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعص في المتفقين على وجه لا يعرف نسبه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على
حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين مط
فخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعص في المتفقين ان يكون فيهم
غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض ومط عدم التعيين بين الكل والكلام في سائر القيود ظاهر مما مر والنسبة
بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول جماعة يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعص ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في
جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم هو
الاول والذي يقتضيه في الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع منه ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن يعتبر قولهم
في الفتاوى وان ضم من علم انه ليس بمعصوم استطراداً قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في الماهية مع ان الظ عدم وقوع تلك
الصورة ايض كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل الا ان الكلام فيما هو وجه حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان رد مو
الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل له صور اخرى ايض كما سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مط او من اهل الفتوى على قول ديني
يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بضميمة خارجية والوجه في الترديد ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جار
على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعص في المتفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعص
فيهم بعينه قطعاً مستنداً الى اتفاق من عداه ويردد فيها وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في
هذه الحدود الرأي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة على حكم
يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستنداً الى اتفاق الاخرين ولك ان تجعل الاجماع في الصورة
الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه ولو عرف الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول
المعص على حكم ديني كان اخصر واجمع فصل اختلف القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلثة الاول
ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايض لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطأ مأمون
عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم باتفاق الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان التعبير
في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولاً على الاجماع بالمعنى المتداول
عند العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جرياً على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بانه ان علم بوجود
قول المعص بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقتهم واجيب بوجهين
الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى رض بانا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغواً وانما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه
علينا فلم نجد بدّاً من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ع في المجمعين سواء اريد
اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقاً في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة
عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلاً برأسه يعتدّ به كما هو المعروف بين اصحابنا حيث انهم جعلوه
احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون البدئية بحجيته لغواً كما ذكر
الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصد
العلم باقوال الامة او بقول الامام ع فيهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالاً
فانا اذا علمنا علماً اجمالياً بان جميع الامة متفقة على حكم نحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم
بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا
كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر
والاستدلال ثم قال وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا ذلك بعدم العلم
باجمعهم تفصيلاً لكان اولى ولعلهم يريدون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلاً على
الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعدّه دليلاً الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلاً على قول المعص
لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الآحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايض فلو توقف العلم بقوله

على العلم

على العلم بقول الجميع كان دورا او لاخفاء في ان الاعتراض المذكور انما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض
بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان
يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لان حجيته باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا
يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعص المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة
لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقضية كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على البناء المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا
وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ويكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن
قول المعص فيصح ضم الكاشف الى المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال
الى التفصيل في غير صورة كشف قول المعصوم عن قوله للزوم الدور ح او استندا الى امر واحد فلا بد هنا من تفصيل وتوضيح المقام
وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ يستند اليه وما يصلح
ان يكون سببا لحصوله امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره او تعسره
وندرة وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله وح فالحجة في قوله ولا مدخل
لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى
اولا وقد نبه على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا
عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق
صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا
ورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر سواء
اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الذي افتاه في وقت معين
او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه من الاشخاص او عرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعص
او خطه بمعجزة او باخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام
بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا علم قول الامام بعينه بدل
قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هنا
اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول ح بتحقق الاجماع وفايدته من حيث توقف العلم بقول
الامام ورايه على العلم باقوال الجميع وتوافق ارائهم وعلى هذا يتجه مؤاخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة
الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيده بصورة العلم بشخص قوله ايض ويمكن دفعه بان معرفة راي الامام ح لا يتوقف على معرفة اراء
الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين اقوالها قائل كعدم تعيينه من بين اقوال قائليها فكما
ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور احد تلك الاقوال عنه لا الى موافقة غيره له فكذلك في الاول فان
قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين تحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر
التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدور احد تلك الالفاظ عنه
وحيث ان الفرض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها
ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال
لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك كالظلمة او مع
جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند المتتبع
وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا
لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم
بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول
المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تع فكذلك ما كشف عن لفظه
الكاشف عن مراده بل اذا صح تسمية الخبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعص كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن
قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا
كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه بالحجية فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا
عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني فلان العلم
بقول

بقول الجميع ان توقف على العلم بقول الامام لانه احد آحاد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه اماما بل يتوقف على العلم
بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه الناهض حجة على الحكم فلا دور الثاني ان يتظافر
نقل انطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة وحيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد
الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بتوسط
كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه لم يلزم عليه لغو واما الثاني فلان
العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالآحاد حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستندان الى
الخبر المتواتر او المحفوف بقرائن الصدق لا ان العلم بالثاني تفصيلا مستند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول
البعض بطريق التتبع وبقول الآخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم او جماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم
قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق ح بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه اولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون
الاتفاق فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم ح كاشف عن قوله مط وقوله كاشف عن الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه
فهو على حد الصورة السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان نوع فرق ما بينهما من ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من
عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه
خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول المستكشف عنه مما عدا قول المعصوم فانه
مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجية كما عرفت نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه
وعلى المجموع كما لو كشف قول المتأخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واضحة من آية
محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن انطباق الكل على مقتضاها كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقيق ان
هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يفصل
ح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه
دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود رجل مجهول
النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتم مع العلم بنسب الكل ايض وكذا لا حاجة الى ما اوّل الفاضل المذكور كلامهم به من عدم العلم باسمهم بهم خ
تفصيلا فانه يمكن العلم مع العلم به تفصيلا ايض واعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين و
لا خفاء في انه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم و
غيره بل يلزم على ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعدده فمع خلو اكثر كلماتهم عنه يوجب ان تكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار
اتفاق الباقين ولا قائل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة عليهم السلام ويتعذر في زمن والفائدة
الغيبة فتعميم الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية العاري عن الثمرة والبحث عنها عديم الجدوى الثانية ما ذكره الشيخ وجماعة معه
وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر
خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان تكون معه معجزة يدل على صدقه ليمكن التعويل على دعواه والذي يدل على ذلك
امور منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو موقوف في محل الفرض على البيان بالوجه المذكور فيجب ومنها ان
اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الظهور وردعهم لكونه
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية
الى تشريع الحكم الخاص ايض فيجب تبليغه كما يجب تبليغها لينحسم عذر الخلق على الحق في امر التكاليف لا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها
ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فقد عدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن
فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ومنها ما ورد في جملة من
الاخبار ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم و
عن النبي صلى الله عليه وآله ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه وبين الحق ويرد كيد الكائدين
وعنهم ع ان لنا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين ع اللهم
لا بد من ارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما
ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون
وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى
ما جاء به النبي ص وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها من

اصحابنا الذين بذلوا مجهودهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الافتاء عن
الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض ممتنع ان يكون حقا عند غير اهل التصويب فقضية ما
قررناه من الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر ولو بستر الارشاد الى الحق اما بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع مثل ذلك
لشاع وذاع ولادى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بين اولي الدراية والانصاف وكل ذلك معلوم الخلاف واما ثانيا
فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان ان كثيرا من
الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما المخدرات منهم في الجبال لما بلغت اليهم دعوة النبي ص ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطر ببالهم
وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين
وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل مبعث النبي ص
او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا من غير ان
يتأخر التبليغ في حقه من اول زمن بلوغه وعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه تشريع الا حكام
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ قد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين و
مع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تع انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد
البلوغ وكذلك الواجب عليه تع انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد فيكفي ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من
التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك موانع منعتهم عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تمكينهم من التبليغ اليهم بدفع مكائد
الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلثة الاول فان قلت فما الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا
من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا اي فرق بين منعهم وبين منعه تع اياهم عن التبليغ قهرا مع ان ذلك على الطاقة
متضح القبح قلت الفائدة تحمل الطواغيت كلا وبال من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل الغرض الداعي
الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع ولعل هذا هو الذي
اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده يعني الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى رض
حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاخبار ايضا فان
فيها قيدا قد طوي ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردهم واتم لهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة في التمكن هنا التمكن العادي
كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياس الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انه ع يساعدهم عند وجود الموانع
من ظهوره بالافاضات المعنوية والفتوحات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او نقصان
درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه قوله ع فان اذا بر في قلوب المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في
غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف له على
مخالف ولا على ما يقتضي صحته او فساده وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر
خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في
تعريفه وان اختلفوا في سائر قيوده الا ان يأخذ القول الكاشف مع المستكشف عنه ويسمي المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان
وجود المخالف لا يقتضي علم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على علم وجوب الظهور عند علم وجود المخالف لا عند عدم
وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول
الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع الامة وردهم
الى الحق والثاني خارج عن محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة
ان كانت بحيث تنهض حجة في الظ عند الكل او عند العاثر بها فهي سنة قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون حجة
ولو في الظ كما يساعد عليه طريقته فيخرج عن محل الفرض وان لم ينهض حجة في الظ لم يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور
نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي
قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو قدر وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته الاجماع خ
ومنها مضي زمان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع قبله لعدم العلم ح بموافقة المعصوم ومنها ان نعلم
بقاء المتفقين على آرائهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره
على احدهم ومنها ان نعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويزه ذلك لا يقطع بموافقة المعصوم لجواز ان لا يوافقهم في القول

مما علیه نعم اتمام الحجة الى المكلفين ان يحصل التبليغ في نفسهم ولا يمكن البلاغ الى الباقين مع التبليغ الى الباقين ع

في القول ولا يظهر لتحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او حال ودربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا
قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب احدا كان او اكثر بقول لمستند اجتهادي تحققت هناك الشرائط المعتبرة
ثم انكشف له فساد المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن به او مجرد المستند
ثبوته في الظ اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايض ومنها وجوب حفظ اقوال
علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند
امكان البحث والاطلاع على آراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك
من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخ من بعد بعد تسليم اصل الطريق الثالث
وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة
في الاحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي ومستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على قول تسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم و
تباين افكارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم
وانهم انما اخذوه منه واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف اولا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم
واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن قول الرسول ص وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية
بان علومهم مستفادة من علم النبي ص وعلمه ص مستفاد منه تعالى ثم قد يستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون غالبا
حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية المسلمة عريا عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات
تقريبية من الاثار والاخبار ولا اختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف في ذلك انما يكون غالبا حيث يكون الحكم على خلاف الاصول
الظاهرية عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء المتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وآرائهم من اتفاق اتباعهم الذين
طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق
جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المعتبرة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف
بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في قوله دواعي التقية والاتقاء ويسلم عن شبه
الخفاء والتاويل ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقاة واشفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد
الخارجية من الاخبار والاثار اذ المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة التواتر واعترض على هذا الوجه
بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان في الفقه
لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة
لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين بين الفريقين
وضعفه ظاهر لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي باعتبار حجية القول
المستكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة
المستكشف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم ايض قد تبتني على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من السهو والخطاء و
عدم القول بخلاف معتقده حيث لا داعي ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر الاحكام الشرعية والطريقة المذكورة
غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته ضعفه ظ لانضباط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان في حصول الاستكشاف
بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط
وان اراد بعدم انضباط المبنى انه ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فغير ضائر كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله
الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين عدا ما استثني فان هذا الحكم وان
قطع بصدوره عنهم ع قولا وتقريرا نظرا الى مصير المعظم اليه مع اعتضاده بمساعدة السيرة المستمرة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم
الذي بنوا عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة عن فتن العامة الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي
واقعي عقلي او نقلي متواترا او احاد محفوف بقرائن الصدق والصحة فيستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه عن الدليل المذكور
ومما يكون هنا الدليل ظنيا فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما بنفسه او بانضمام قرائن قطعية المفاد واورد على هذه
الطريقة امور منها انها غير منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية الا ان يرجع
الى قضاء العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة فمسلم كما عرفت وان اراد عدم ابتناء حجيتها
عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واذا كان المستكشف عنه حديثا اماميا
او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع توقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعا ووجهه واضح فلا يتم ايراده على

الاطلاق مع ان لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على المسئلة الكلامية وانما المسلّم توقفها عليها في الجملة ومنها ان المتقين ان كان
تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف اتفاقهم عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل وان كان على قطعي فاثباته لا يخلو عن صعوبة لان
طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يظفر عليها المتتبع الممارس ان الكل
لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك ادلة بل تفرد كل بعضها فيستكشف باتفاقهم عن ادلة بل ظنية فيصح ان يستفاد منها العلم او يستكشف
به عن دليل ظني ويقوم عنده شواهد وامارات اخر فيفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي ويقطع
ايضا بكونه دليلا قطعيا بحكم العادة بامتناع تواطئهم على الخطاء فان قيل الدليل القطعي امر غير حسي وكشف الاتفاق عنه يقدح فيما ذكروه
في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا حسيا قلنا انما قصدوا بذلك ان التواتر في غير الحسيات لا يستلزم افادة العلم كما نبهنا عليه في محله
لا انه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيدا للعلم حسيا اذا كان المستكشف عنه دليلا سمعيا
ولا يقدح كون الدلالة امرا عقليا لاستنادها الى الحس كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في بعض دفع حجج العامة من جواز ان
يجتمع الكل على الخطاء فان ذلك سلب للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري معتبر
عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اتفقوا على الحكم جماعة وقد عرف من طريقتهم الجمود على
متون الاخبار كالصدوقين ومن يحذو حذوهما فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد متضح المفاد وذلك حيث يعرف
من طريقة المتقين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق
التام بافهامهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث
يعرف منهم الجمود على العمل بها او يستكشف به اخرى عن كونه نصا في الجملة فيعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة
وصلح لجبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل او العلم التفصيلي به في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في
الاجماع الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية الاجماع بوجوه
عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وحيث ان الكل
ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في حرمة الاول على الانفراد
فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق او شرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في
الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانهما كالجملة
الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق
المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير
سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع ففساده غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور
على احد من المنافقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض وفيه بحث لمنع قضاء العطف بالمشاركة مطلقا
وتحقيق القول فيه ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق
ما قبله ففيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد للمتأخر الا ان ينهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه مع قصور العطف
عن افادته فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث انه مبنا على المناسبة وهي اقوى مع المشاركة في القيد قلت انما يصح التعويل
على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف والاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالنسبة
الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا يوجب
تعلقه بالاخر ايضا مقيدا لاتحاده واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة المذكور فالظاهر ان يكون المقدر على حد
المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظاهر ان الاية من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل واما القول بان المعطوف و
المعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تبينه في ترتب الوعيد على المشاقة هو تبين
كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضيته مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين
ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت الاية على ترتب الوعيد على من
اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم
يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة
من الدين نظرا او ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق الموصول يقتضي عمومهما لجميع
الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو غير

فالوجه ما ذكرناه

مراده

مراد هنا قطعاً واطلاقه على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانه سبيل معنوي موصل
الى المقصود فتدل الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين
ان لم يكن الثاني اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال لا يخفى ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الاية ثم صحة اطلاقه على
المعنى الاول لا يوجب الاجمال بل قضية التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين
وسبيلهم في دينا نعته والاقتداء به او نصرته بدليل اقترانه بمشاقة الرسول والجمع بينهما في الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة
على التخصيص على تقدير التعميم ومنها ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم اتباع
عن الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان مقتضى هذا الاعتراض لزوم التنافي في ظاهر مدلول الاية من
حيث اتفاقهم قبل نزولها على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ومقتضى الاية على ما بني عليه الاستدلال وجوب الاخذ بكل
اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب
الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد في دفعه من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا
الاتفاق المجرد عن الدليل وهي انما تنهض حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول بقلة التخصيص
لتقابل الموردين فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل هو اصل العدم بخلاف الثاني والترجيح بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في
الاكثر ومنها ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة بترك الاتباع مطلقا ويشكل بانه
ان اريد اثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهومه موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالف الاجماع متبعاً لاحد ففيه ان
المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل بقرينة الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم و
لو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب
الواقع يوجب حصر الجواز في اتباعهم فان اريد بالوقف مجرد السكوت في عدم الحكم فليس مذهباً ولا يخل بالمقصود اذ الكلام في
عدم جواز مخالفة الاجماع لا في جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم والفتوى بل غير متصور في حق من
وقف على الاجماع وادعى بدلالة الاية وان اريد به الحكم بالوقف والتزام احكامه كما هو المقصود به حيث يعد المتوقف من اهل المذاهب
فلا يندفع حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا مخرج عنهما بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين
اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب
اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوها دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق
لظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى واختاره جماعة ممن تأخر
عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظاهر لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة والحجة مع انا لا نسلم انحصار الطريق الى معرفة المؤمن
العلم بل يكفي اظهاره للايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في ساير الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يعتبر
بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض مجازفة بينة ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع
بانتفاء الدواعي المقتضية لايراد خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالباً فلا يثبت بالاية حجية الاجماع مطلقا وجواز
التعويل في ذلك على قولهم غير واضح لانه انما يفيد الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية
لانقطاع السبيل ح الى تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية
وما قام عليها حجة قطعية جلية ليس بموضع انكار وفيه تعسف ومنها ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وهو ان دلالة الاية
على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان مرجعها الى ظاهر اللفظ وحجيتها انما تثبت بالاجماع فلو ثبتت حجية الاجماع بها كان دوراً وفيه نظر
لا نسلم ان حجية الظواهر لا تثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل
نظراً الى بقاء التكليف وانسداد طريق القطع اليه لا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع
على القطع بها وقد عرفت انهم متى اجمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا
الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة انه
تعالى وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجتمعوا على باطل والا لانتفى منهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يأمرون بالمعروف و
ينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم
آمرون بكل معروف والناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجتماعهم على الخطاء والا لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف
ما وصفهم الله تعالى به وفيه نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو مخالف للواقع بالضرورة فلا بد
من تأويلها فتنزيلها على بيان انه تعالى اكرمهم بهذه الاهلية من بين الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة

يعلمهم

عليهم السلام ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما حملها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف
وما يجتمع على النهي فهو منكر فابعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطاء بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم
المعرفين لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو
منكر وان كان معروفا في الواقع مع ان الخيرية لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطا سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم
بكل معروف واقعي ولو اجمالا او نهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطاهم في التفصيل مع ان الاية اخص من
المقصد من حيث ان الاية لا تدل على خطاهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه اما الاولان فواضح
واما الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد بهما معانيهما الاعم ولو مجازا كطلب الفعل او
الترك ومطلق الرجوع لكان مفادها ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب بالحكم بندبيته
او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهيته او في المكروه بحرمته ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطا لان ذلك
يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل و
ضعفه ظاهر لان ظاهر الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومنه
يظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة وان
لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول ملكتها فيهم قبل الموت او بعده مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في
الدنيا قياس مع الفارق ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد اليه تعالى والى الرسول
غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدخول
اما اولا فبالنقض بقول الجماعة فما دونها اذا تجرد عن الدليل بمجرد خلوه عن التنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام
التخصيص واما ثانيا فبان الظاهر من المنازعة التخاصم في الحقوق والامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فيستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المتنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم
يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل وتخصيص الاية بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة
تعارض الاخبار او الادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد
على غير المتنازعين مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصد اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم
القول بالفصل واعلم ان قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الايات
التي تمسكوا بها لكنه ظاهر في وجود معصوم بين الامة وكثير منهم لا يقول به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما السنة فقوله صلى الله عليه واله
لا يجتمع امتي على الخطاء وقوله صلى الله عليه واله لم يكن ليجمع امتي على الخطا وقوله صلى الله عليه واله مع الجماعة وقوله عليه السلام يد الله على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن
بالسند ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعناد لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين
عددا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب وانتفائه في المقام اوضح شيء حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي
ورد فيه على الغزالي ولان من شرائطه توافقها في المعنى المدعى تواترها فيه وانتفائه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على
المقصد اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطا فيها ظاهر في الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة
على جنس الخطا وقضية ذلك ما يقوله الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم انما يتم ما زعموه اذا كان المراد بالخطا فرد ما منه وهو خلاف
الظاهر من الفرد المعرف قطعا والعجب انه قد اعترض بما ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن
مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطا وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر
من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على حجية اجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث
كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل
جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه فحملها على صورة
اتفاق الكل من العلماء ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علما وعملا
كعلي وسلمان وابي ذر ومقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة وهؤلاء الذين هم انكروا بيعة الاول بعد ما
عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجؤوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله
من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيها تعريض بمباينتهم وفي ذلك
تنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة

وهو انما انه يصح ... [illegible]

ففصورد لالتها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فتقريره بوجهين الاول ان العادة تحيل اجتماع الكل على الحكم الشرعي
من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا ينبغي التواثق عليه عادة وفساده واضح لجواز تواطئهم عن
دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد او عن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة لا نسلم قضاء
العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة
على الاطلاق الثاني ان الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع او ورد
عليه امران الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذته الحمية من الذين
اباءه وغشي بصيرته التعصب لطريقة كبرائه بان هؤلاء لشرذمة قليلون من اهل البدع والاهواء قد نشاوا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم
ولا بخلافهم واشتهر بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح
مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مط وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء
المشاهدين مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت و الثاني ان اثبات حجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرفت
من الدليل ليس لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول يرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد هذه
الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واستحسنوه بها حيث رام ردع الخلق مع الثاني
عن اهل الحق فلم يجد سبيلا اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول ص انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجماع على امر وليبعد
معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك مخافة ان يبرع علي صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة من تغسيل الرسول
وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه و يخلوا بامره فتركوا تشييع جنازة نبيهم والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة و
نصب الامير ثم قد وقع التشاجر بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فانهم زعموا ان الذين
اجتمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الروايات لقطعهم بصحة صدورها وبمرادهم منها فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم
تواتر المجمعين وورعهم والتزامهم بعدم التخطي عن منهج الشريعة وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامارة
او بغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة تسند واضح عليه فلم لا يجوز ان
يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها اخبار احاد وانها حجة كما في سائر المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل
عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عواما همجا رعاعا وقد انكر عليهم ذلك اولوا الدراية والبصيرة التامة كعلي ع وسلمان وابي ذر
ومقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم بها بالتحذير والتخويف لو كان غرضهم علم التخطي
عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب
عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تاخر عنهم فان صح قطعهم
بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تاصيل مذهبهم مستند الا
الاجماع ولا لهم دليل على حجية الاجماع يصلح للذكر الا هذه الروايات المقدوح سندا ودلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك و
لو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه واشتهروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقهم الكاسد فلم
يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية
الاجماع والظاهر انه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية تحرزا من شناعة الالزام ومحافظة
على اساس دين ابائه وكبرائه من الانهدام والانفساد وفساد هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكروا الا جماع
بوجوه سخيفة غير صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى والحري اجدر بقي في المقام مباحث مهمة لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى
امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم
واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باستثناء الصورة
المذكورة تصحيح مذهبهم حيث ان مبناه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على
الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكر انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا يرد له عليه ورده
بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوى العلماء لا على نقل الاجماع ومنشأ الغفلة افراد الضمير
المجرور في عليه اقول وفي كل من الورود والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الورود فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من
حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره انما يكون بالنقل اما
ان يكون النقل تفصيليا او اجماليا واطلاق كلام المورد يتناول النقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان مقصود القائل منع امكان

الاطلاع

الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مطلقا وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالتدافع واضح نعم لو اراد المعترض
بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا الشرح
واما في الاعتراض فلان قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع
على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق نقل الاحاد ايضا فضلا عن النقل
المتظافر اذ ليس الاحاطة بنقل الوسايط في العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول
واما في اصل الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو
بطريق الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد تناله يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت
اليها ثم ان صاحب المعالم قد اقتفى اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف و
ساق القول المذكور مع ما اعترضه العلامة واجاب بما حكيناه عنه اقول الظاهر ان من اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا
يعرف نسبه انما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مطلقا نظرا الى ان الامام ع لا يتمكن فيه من الظهور بطريق يعرف نسبه فيظهر بسيرة عالم من علماء
الشيعة مع اخفاء نسبه لانقاء الحق بينهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن الذي يشتد فيه امر التقية
او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فبشاعة هذه الدعوى غير خفية
على احد ومما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعوى انهم عثروا في ذلك على اتفاق
العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا
يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر فيه بل الغرض في ظاهر كلام صاحب المعالم في غير صورة النقل مطلقا وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي و التحقيق
فساد هذه الدعوى في زمن الغيبة ايضا لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا توجب القطع بل
ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل
من الظن القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن موافقة المعصوم
ورايه كما مر وهذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء
وجود المجتهدين المجهولين عليل اذ لا بعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع
و وجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يتجه من بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه
وانتفاء القرينة ايضا وقد ظاهر في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر
الصحابة ومبنى المنع فيما على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة وسكت الباقون
او لم يعلم مخالفتهم ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسميته النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز
والوصف قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فمن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن الصريح من كلامه هو
النوع الثاني و يستفاد منه حجية النوع الاول بالفحوى وفصل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على القامين من ادلة
الطرفين وهو بمكان من الغرابة وذهب اخرون الى المنع مطلقا والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كروايته هذام
ولو ضعيفة ان صلح قولهم لجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهر وقد سبق التنبيه عليه اما عدم حجيته في الثانية فلان
ضعف مستند القول بحجيته كما ستعرفه نعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول
وقد عرفت ضعفه مما سبق احتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا
لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قلنا الخلو عن المعارض وانه حجة عند
انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا ياخذون بما يجدونه في شرايع الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعدوا فتواه كروايته
والجواب ان انسداد باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه في الشرايع
غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة كونه قولا لم يعثروا المخالفه والا لما اقتصروا على الشرايع ولما
تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف بل من حيث توثقهم بانه فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا ذلك منه بالتتبع في كلماته

كلماته او بتصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل الرضا والقبول فعلى هذا يرجع
الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتمال التوقف او التمهل للنظر او لتجديده في حق غير المعصوم
او التقية لخوف الفتنة بالانكار او لانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله عند مخالفته لان وظيفته كل الرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل
الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله جماعة من الاول
ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم وليس في عدم وجداننا للدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظ لان عدالتهم انما
تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف
في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم
وبقاء التكليف كما هو الظ من بيانه فلا اتجاه في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وفرضه
في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظ الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن المطلق
او الظن القوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن
العارية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي
عندنا لما سنحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بهما معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام
على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ثم كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل الثاني
في المعالم بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشاؤا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت قبل
زمن الشيخ نظرا الى افادتها الظن وهو الذي ناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن
فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون من غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور ومن تامل
في عبارة المعالم في المقام وفي البحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم
اياه يشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام انهم غالبا فاشتبه ذلك
في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى داير المتاخر
مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات
الا ان يكون مع اعواز المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك في قوله ع واترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايض وايض يتناوله
عموم المجمع عليه فان المراد به المشهور وما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظ لمنافرته لتعليل الاخذ بالمشهور به وايض
تعليق الحكم بعدم الريب على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه كذلك من حيث قيام المبدأ به فيدل على ثبوت الحكم للمقام
ايض لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد بنفي الريب عنه
فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصول في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما
يتوهم من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد
اليها وقد اعترف في محله ان الموصول انما يفيد العموم حيث لا عهد واشعار الدليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها و
العمل بها انما يوجب الاقتصار في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم تحقق الفتيا المشهور بالنسبة الى المقام يوجب طرحها فيه كما ستقف عليه وقد
يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع
واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية
الشهرة انما هي الشهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجتين اللتين تمسكوا بهما على حجية
الشهرة ان تما دلتا على حجيتها في الاصول ايض فان عدالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول
ايض ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان
الحجة انما تنهض بحجية كل شهرة تفيد الظن بمؤداها والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة مما لا تفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها
في منع حجية الشهرة وفيه ايض نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها
سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما
قرروه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح اما الاول فلان مرجعه الى عدم العلم
وهو لا يصلح لمعارضة امارة ما والا لانتفى فائدة القول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص

عليه

عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يستعملها في مقابلة العمومات والمطلقات بل وساير الظواهر فلا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل
الدال على حجية الشهرة وهو المقاعد قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل
الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها
لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايض بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على
عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمتنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة على
عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فيتقيد بغير ما انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده
بما انعقد على غيرها فيتكافؤ الوجهان فيتدبر ثم من فضلائنا المعاصرين من فصل بين الشهرة المعتضدة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فمنع
من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على
عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظ على عدم حجية الشهرة مط نعم يصلح عند كثير منهم الشهرة لمعاضدة الرواية الضعيفة
وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها ومن هنا وهنا ينشأ الوهم حيث توهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية لا على
الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندي ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بمساعدة
الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق
في حجية الاجماع والا فهي حجة في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام قلنا في المقام دعويان لنا على اولهما ما حققه في مبحث الاخبار من انا نعلم
بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كما نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة
قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمقتضى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك الادلة
ان امكن تحصيل العلم او ما يثبت قيامه مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها يبتني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق
علمي فتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين او الطرق الظنية التي هي كك ولا خفاء في ان
الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة للظن بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق العلم
فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لان قضية هذه الشهرة الظن بعدم حجية نفسها كما ان قضيتها
عدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالم عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار
كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل
الاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا
كالخبر الموثق والاجماع المنقول او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او اصل مثبت او سيرة ظنية في تقديم
ظاهر في مقابل اصل او غير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها خصوص مقام
كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقط اقتصر على العمل في
مورد العمل ولا يتعدى الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم
انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر عندهم فان عدالتهم تمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتباره
عندنا على تقدير عدمه بقيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى
ما يستند اليه البعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم الاشتراك في المستند بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما
بينا ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في اعتبارها انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في البحث عن كل دليل صحيح والا فقد ناخذ بخلاف المش
عند قيام امارة اقوى منها او اتضاح فساد ماخذها ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة والمظنونة
ثم عدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذلك عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم
تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت منا ومن طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن لم يكن ذلك
للاعراض عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق بصحة صدورها لا سيما اذا تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار
السند وقد حققنا ذلك في مبحث الاخبار وحجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان لا مادة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق
مخالفينا فالظ عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين في مثل ذلك كوجوبها
الى كتب اصحابنا والوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده ظاهر من الطريقة المعروفة بين اصحابنا واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تنعقد
على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني
غير حجة لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان ينعقد فيه الشهرة على خلاف حكم الدليل اولا اما الثاني
فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للمشهور فيه عن الحجية ما لم يتكشف بالشهرة

بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشهرة تتقوى
بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة و
اذا لم يكن على المشهور دليل ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا
يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل
من يحصل القطع بنقلهم اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي تصدى لنقلها من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها بالطريق
الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني
للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام المعتبر في الاجتهاد والا جاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن من نقل الثقة فان
قلت لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على قوله من الاصحاب
الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا تدوين الفتاوى لم تكن متداولة بين قدماء اصحابنا
وانما كان طريقتهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم وارائهم قلت اساطير الاصحاب
ومؤسسوهم المعروفون اولوا مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تفاوتت ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم
ومن قرب الى عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما يقطع
به غالبا من عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونها للعمل او بالنقل او بمساعدة
امارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين
من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم انه
قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واطلع على
الاخبار والاثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه
ويحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون
الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها
تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد
بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرر في الجميع واما اشتهار
نقل الرواية في كتب المحدثين فلا يخلو من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية **فصل** ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب
فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة و
يقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب
الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فما زاد
كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجوازه تبديلهما بها
قال به في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع
بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا مثلا من
غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية
بناء على مذهبنا او لعدم علمنا مما استقرت عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال
ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامهما اذا تحقق
عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول
المعصوم الواقعي مطلقا ووجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق
عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا
لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم منه مورد
التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه مراعاة
مصلحة في المكلفين وعلم ببقائها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بهما او باحدهما مع العلم بالاخر وجهان وقريب منها
صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو
الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية قول المعصوم فان الملحوظ فيه نفس القول ولو فسرنا القول بالراي الواقعي او ما لم ينكشف
مخالفته للواقع دون ما ابداه في الظاهر مطلقا كما هو الظاهر زال الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد

الاجماع

الاجماع على قولين او اقوال فى موضوع لا يجوز احداث قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف
بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او بموافقته لاحدها كان القول الاخر مخالفا
لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعى والا يجرى فيه التفصيل المتقدم
وينبغى ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد فى ذلك
المقام كاشفا عن الحكم الواقعى كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شئ او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم فى الاول بالكراهة
وفى الثانى بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقعى واحتج موافقونا من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع وهو على
عمومه ثم اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو فى المقام غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق
ومنها الاخبار وهى مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهى رواية لا تجتمع امتى على الخطا بناء على حمل اللام على الجنس كما هو
الظ ومنها ما لا دلالة له عليه وهى رواية لا تجتمع امتى على خطاء فان النكرة ظاهرة فى الفرد الواحد واما الايات فهى صالحة
للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضى ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل
على المنع فيه والجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التى انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكروه فيه واما ثانيا فبالحل
وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد هنا فى موضع الخلاف اعنى فى تعيين احد القولين او الاقوال لا فى غيره
اذ لا اختلاف لهم فيه كما ان الاختلاف فى النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطلقا
كما سيأتى التنبيه عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف فى المقامين جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورده لا
مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج الثالث اذا لم يفصل الامة بين الحكمين او احكام فى موضوع واحد او اكثر ولم تفصل بين
موضوع او موضوعات فى حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل فى ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة خرء الطاير الغير
الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه فى الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب
التجنب عنه فى الصلوة قول بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغنا وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول
بانفعاله وعدم تحريمها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط فى الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا و
لعله المعروف بينهم فذهب بعض الجمهور الى الجواز مط وفصل العلامة فى النهاية على ما حكى عنه فمنع من احداث القول الثالث فى
المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والا جاز ويظهر من تهذيبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل او اتحد
الطريق وبين غيره فمنع فى الاول وذهب الى الجواز فى الثانى والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مط
ولو بحسب الظ او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجيته باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع فى
الصورة الاولى اما فى القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين
او الاقوال او الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما فى القسم الثانى فلانه
اذا كان الدليل موافقا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدهما
مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم فى المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية
لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية والعرفية به اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية
كما فى تنقيح المناط المتفرع على دليل ظنى ويمكن المناقشة فى المقامين حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستند
فيه الى مسئلة القبلة والوقت فانا قد نعول على الظن فى معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة فى معرفة الوقت مع جريان الملازمة
المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع فى بعض الشرائط لا توجب مسامحته فى معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه به بخلاف المقام فان
الدليل المثبت لاحد شطرى الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر ومثله الكلام فى تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو
اقوى منه ولنا على الجواز فى الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التى مفادها الظاهر و
ان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالى ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافى صحتها
بحسب الظ كما يكشف عنه ثبوت نظايره فى الفقه فى موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذى لاقى احد الثوبين المشتبه
طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بط بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقى ان كان نجسا بطل الوضوء
والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعى بما عليه من
الحقوق دون ماله فيلزم بما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنت اختها واخيها بدون رضاها والخامسة
وفيما اذا كانت زوجة تمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فتمنع عن التزويج بابن المنكر
وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار ويعامل المنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع

فيه قول الشيخ

معرفتهم

والاحكام

وضوح

وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واحدى المني في الثوب
المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب لليقين الاجمالي و مسئلة
يتضح وجه ما نحققه في ذيل مبحث الاستصحاب انشاء الله احتج المجوزون اولا بما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة
جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مط وقد عرفت الجواب عنه وثانيا بان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي فيما اذا مات الزوج و خلف
معها ابا او زوجة او ماتت الزوجة وخلفت معها ابا او زوجا وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين
قولا ثالثا ثلث الاصل في مسئلة الزوج و ثلث الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك فقد الثالثا
لم يقع ولا نكروا عليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة
مقالتهم كما في ساير المسائل الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون
بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل في شيء وقضية الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان
من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالفريقان متفقان على بطلان
المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام
وضعفه ظ اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان
يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئين مسئلة برأسها اتفق
للمفصل القول بهما من غير ان يعتبر بها بشرط التركيب وضعفه ايض ظ لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما
تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئين انما يستلزم بطلان المركب
من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه ايض ظ لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وهل
هذا الا ما عناه المانع بل التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة على تفصيله في
النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد الجماع على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظ مما مر وحجته
على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم الفرق فبما مر وفيما لو اتحد طريق المسئلتين اتحاد الطريق المقتضي لثبوت
الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد او نحو
ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيها ما يوجب سقوطه عن درجة
الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فانتفاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد
مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يقرر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب
على من وافق مجتهدا في حكم تفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي بط لما مر بيان الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافقه
الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عنه بان المقلد
ليس في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة
السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق
كما مر فيحكم بعدم الاعتداد به في حق المقلد ولا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يتوقف الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية
فلا حرج في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية **فصل** اذا اتفقت
الامة على قولين مثلا ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير
المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطهما و يرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما والرجوع
كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما و يرجع بعد انتفائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما
ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر واورد
عليه المحقق بان التخيير ايض خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايض يوجب طرح قول الامام وارتضاه في المعالم بعد ما حكاه و
ضعفه ظ لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتي به كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل
باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام على احد شطري احديهما دليل وعلى الاخر
من الاخرى وتكافئا او تجردت المسئلتان عن الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقراره قولا واحدا او بعد استقراره
عند اصحابنا وعليه محققو مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظ وهو ان احد المتخاصمين
ربما يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله و الرسول يعني الكتاب و السنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد الى الاجماع رد الى

قول الله

المعص وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فبان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه
ردا اليهما الوان المراد مادمتم متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول الامر فهو كاف
في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عداهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك
بالاجماع مضافا الى ان الظ من النزاع في شئ هو النزاع في الدعاوى المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما مر التنبيه عليه
وثانيا بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين
ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو
خلاف المذهب وجوابه اما اولا فبالنقض بما قبل زمن استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره فيه واما
ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظ كاجماعهم على جواز التقليد على اصل الحل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق
على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع
ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند عدم شرطه **فصل** لا كلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول
اتفاق جماعة احدهم المعص او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبرين واما اذا كان كاشفا عندهم فقط
فحجيته مبنية على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان التظافر في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجية
وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقراين العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قراين العلم
ففي حجيته خلاف والظ ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد كما في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا
القول لا يختلفون في عدم حجيته واما ما يتوهم من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن
محصلة عندهم وانهم كانوا يعدون موضعا على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من
الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع على ان نقل قول المعص المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند
الى التتبع والحدس ولذا تريهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع
غالبا فمنعهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة
لتعرضوا لذكره في كتب الاصولية ولنبهوا عليه في كتب الفقه ومما ينبه على ذلك ان السيد بعد ان منع من حجية الخبر الواحد بين
وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق
لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد ثم الذي
يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة
ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي
حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد
قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من
ذلك مصيره الى عدم الحجية مط وذهب العلامة في تهذيبه الى حجيته واختاره في نهايته لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من
اخر كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في طي
الادلة ورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقل ما تمسكوا به وركنوا اليه مع ما نرى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك
بالتتبع في كتبهم ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على اختلاف ارائهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على ثبوت حجيته باعتبار
نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم له في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجيته حيث لا يوجد
له معارض او ما يوجب الوهن فيه فحيث منعوا فقد صادفوا فيه موهنا او معارضا وان لم يصرحوا به او انهم انما يقولون بحجيته
حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المدعي قد تتبع فيه الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب
اليه اذ لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف او مع معروفيته بناء على دخول المعص والوجهان
الاولان في غاية البعد والاخيران مع تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك قضية اطلاقهم
القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول المعص ولو بالالتزام
فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في حجية
خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه يقتضي جواز التعويل على الظن
في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير اكثر من اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوايل له لامكان
ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتاخرون فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد الاعتداد

فلا يذهب عليك ان الوجهين المذكورين لو تما لدلا على عدم الجواز قبل استقرار الخلاف ايضا مع ان الظاهر اتفاقهم على جواز الاجماع على احد الاقوال بعد استقرار الخلاف على ما ذهب اليه بعضهم ان في ذلك العلماء ببيان انه مستقر عليه الامكان العقلي بلحق الاعتداد الاتفاق معه والالتزام بعد

الاعتداد به قليلة كما سننبه عليه فربما انساقوا الى ذلك في التنبيه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين بحجيته له في اكثر الموارد
لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته انه في معنى الرواية فيكون
حكمها في الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ووقوع الخطاء والاشتباه في الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام في النقل الذي
تجرد عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت
الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر والذهول عن حال
الاصناف والافراد ومما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يعول
على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة اطلاقها
على المجردة منها كما في الشهادتين وغيرهما وكذا الحال في اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس
بملاحظة قول اتباعه او عمله او لو توه على طريقته في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان
الاسناد في الرواية كما يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا
يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كخبر الواحد دون مجملات الادلة فان نقل الاجماع داخل في الخبر
الذي نعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا
طريق علينا اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه ولا يظن به ايض ولا ريب ان الشهرة لاسيما اذا اعتضدت
بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل
على الظن في الاحكام كما زعمه بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان
عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما
يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضية وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على
خلافه مضافا الى ما في ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية النبا فهي وان كانت عندنا غير
مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايض فان ناقل الاجماع
منبئ عن قول المعصوم فيجب قبوله واعترض بان النبا ومايرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس كالسماع و
المشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان لنسبته
تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب ونحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا
تعد انباء واخبارا وضعفه ظ لانه ان اريد ان النبا لا يطلق الا على الاشياء التي من شانها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر
بطريق الحدس وشبهه فهذا مما لا ينافي المقصود فان المخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو امر من شانه ان يدرك بالحس و
ان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق النبا الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر
عن الهام او وحي او مزاولة بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تع حكاية عن عيسى ع وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون
في بيوتكم ولا ريب ان اخباره ع لم يكن عن حس ومثله قوله تع في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تع ليس عن حس وقوله تعالى
نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تع هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقوله تع نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد
قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس امرا حسيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية
خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفاته لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة ع الصادق
على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس و
دعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية
الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان
ذلك قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العارف يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققنا في
محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثبات مصاديقها مما لا يرجع الى الظن في الموضوع والظن
بحصول الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام عند قول الراوي اظنه قال كذا او شبهه مما لا شاهد على حجيته حجة المانع امور وجوه
الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله في مؤدى
نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحقيقة علمه في ذلك من الامام
وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مخالف لما تقرر عندهم
من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب ان التعويل

الكيل دا اخبار بين العدل بعين النقص فانه البينة ... والان علم على الخبار ... الى الحس ... استناد وعلمه ... ومن اصحاب ...

حسته

على ما نقل

على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض
وشئ من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية
فيه فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض المباحث
كمباحث اللغة والجرح والتعديل فما المانع من ثبوته في المقام ايضا الثالث ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن
القادح في جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها وهي امور منها عدم اعتداد الاكثر به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا في موارده فيكون
على تقدير التسليم كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا
ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا الدليل كذا ولا يقولون ولدليل كذا فما لاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم
مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع
ومع ذلك نقده لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل اخر الاجماع
على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير
كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى مدعيه الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعويه والجواب ان ذلك مع
اختصاصه بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كغير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها
ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف
بالخطا في النقل على تقدير لحوقه بها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة
بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط
الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه مقاومتها
والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصود ناقله حيث نسب اليه انه يعبر
عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفي بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب المعالم عن بعض والجواب
ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظ اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع و
منها معارضته بظن اخرين اعرف منه بالفن واقوى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض
قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه
على اكثر ما وقفنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث يتجرد عن امارات
الوهن فعدم حجيته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة يقتضي اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف
وعدم ندرته والجواب ان الخطا في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطا في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقته ذلك فيعتريه
الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعدم العلم بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجري
الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه
على دليل لم نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب ان ذلك
لا يتجه الا في موارد نادرة ولا يقدح فيما اردناه من اثبات حجيته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا
تعويل عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن عادة بعدم
وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم والا لظهر و
ظهر الخلاف كما يراه الشيخ وجماعة وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا
اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام ع في ضمن نقل الاجماع حجة
من حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل
النقل لا تنافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو بتحقق امارات معاضدة
لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون
عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرائط القبول وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا
من كلام الناقل او بالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا ولم ينبه عليه او لم يتبين له فان
الاجماع بالطريق الذي نعتبره مما كان حصوله ميسرا في حق السلف بل كان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر
انظارهم عن تحريره وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم
يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين فاذا حصل للناظر بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا

ارتفع

او نفع هذا الوهن وجاز التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف عن مساعدة الامارات الخارجة على صحته فان بطلان طريق
خاص بمجرده لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام واما ما تفصى به بعض المعاصرين عن الاشكال
الاخير من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر فحيثما يدعي الاجماع فالظاهر انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى
الذي اصطلح عليه والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فبمكان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق
الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق الكاشف وان
كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل
الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ثم بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين
من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع والقطع بقول الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل ساير وجوه حجيته
فان قيل اذا نقل الثقة هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لدينا خلافه ولا عبرة باحتماله
وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه
وان احتمل من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طرق اثباتها بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح
مخالف ومع ذلك يأخذ بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان
قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما هو
الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان
مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما ترى بل التحقيق
في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بسلامته عما يوجب الوهن فيه فظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لا
يوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما ننبه عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول
المعصوم ربما يلزمه القول بحجية مطلق قطعيات كل مجتهد على اخر وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل
الوثوق باصابته في قطعه او تجرده عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد
جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم لرواة ما نصرحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد
ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع
فان خص ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا
ان يستظهر فيه منه القسم الاول وان عمم لزم حجية كل فتوى من فتاوى مجتهد على اخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول نختار القسم
الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذي بينه المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوته في
حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوته في حقه وحق من قلده فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع
ينحل الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف به عن قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز
التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز
التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد
عن نقل المنكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم قياس من صغرى نقلية ظنية
وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا او عليه
كافة علمائنا او اهل العلم او عند الاصحاب او اصحابنا او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او المركب منهما كان
ماسمع يصرح البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب او بلا خلاف او اتفاقا ونحو
ذلك اجماعا منقولا وهو بظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم
الا ان يسمى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل اكتفاؤه في القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالتتبع
في مظان كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع تنبيهان الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر
ولبعض المتأخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع باتفاق الاراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد
اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال
الكذب والسهو والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم استلزامه
حصوله به وسيأتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم باتفاق الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة
اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم به باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما يكون القرائن

معلومة

معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الان وقوع الفرضين في الاحكام الشرعية بقاعدة الضرورة منها لا يخفى مزيد بعد هذا مع ان الاشكال المذكور
لا يرد ولو على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في
حقه كان المستكشف عنه حكما ظاهريا ولا على ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه
اتفاق الذين عرف من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم بآراء جماعة يحصل الكشف بآرائهم وان لم يحصل العلم بآراء
الكل ودعوى عدم حصول العلم بها بنقل وفاق الآراء بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر
بالكلية لان العلم انما يستفاد من تواتر علوم المخبرين وهي مستفادة من اقوالهم فمع تجويز الكذب والسهو والتقية على الجميع يرتفع
الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل
كما هو مذهب العامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع
من قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجتماعهم على الراي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجتماعهم على القول الخطاء فلا حاجة الى البحث
عن مطابقته لمعتقدهم ثم قال فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وهو كالمتن
القطعي الثابت بالسند الظني هذا كلامه ملخصا وهو جيد الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه
الفاضل المعاصر بانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء اذ ان اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ
واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الان يقال فائدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى
ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق
في موارد ثبت بطلان مؤديها بالضرورة كالالفاظ الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق
الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في سياق بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد واتفاقا وهذا المعنى
مما لا غبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما نبهنا عليه واما تنزيله على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه
فمع كونه بعيدا عن سياق كلام المجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع
انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير
استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم لآرائهم كما ذكر في اصل الاشكال
فلا يجدي فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهرا
بالرواية ايضا فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر
فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية
طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع
دل على عدم مخالفته مؤديه للواقع فهذا من اثبات القطعي الشأني بالظني الفعلي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة تارة على
ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم
القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع و
شموله له واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعني على قراءته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي
بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع ثم قال وح لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما نفسده
لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب في لا يجديه كما نبهنا عليه والا فهو في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه
انما الظن في طريق الموصل اليه وقوعه حيث يثبت بالآحاد ثم اورد على هذا التنزيل سؤالا حاصله ان المقام من قبيل نقل الآحاد كون
آية من القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني واجاب بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ
زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليست الاجماعات متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا
بل الشك في انها اجماعي او لا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التامل مما لا محصل له قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بسند
ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الآحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق الآحاد في كون القول في كل من
المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الآحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد
بالمتن القطعي القطعي الصدور فهو لا يجامع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة والمفروض عدمه وفيه ان المراد
كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف
وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق
بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير

في نقل الاجماع فيجا وقد يقع

مستقيم لورود منع الحصر عليه وهو ظاهر الثاني قد يقع التعارض بينه وبين الرواية المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ فالتخيير و
للترجيح وجوه عديدة نعرفها مامرّ ومما ياتي في بحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية رجح عليها مط لتعدد الوسائط
في الرواية واتحادها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل
الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر الكلام
في الخبر الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى الذي ينبأ به دون الحديث ولهذا لا ينصرف وربما يختصان بما اذا كان الأخبار و
الانباء عن حس وليس بمرضي لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس
نحو نبئكم نبأ عبادي انبئكم بما تاكلون الى غير ذلك وقدمر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل
الانشاء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي ؛
فيتناول المهمل على ما قيل او معناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة
والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج منشا لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها
او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك او لم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد
موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود لانه
لانه اعتبار ناشئ من ذاته قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مط ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفسه لوجوده لا لوجوده و
الا لتسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مط وانتفاء نفسه في المثال المذكور فيحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور
ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فيدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في العرف خبرا وليس لنسبته خارج من الذهن ومع ذلك
يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذ لم يتكلم بغيره اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار
ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذ لم ينطق بغيره الا ان يؤول بان المراد ما يقتضي نسبة ذلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه
يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المحمول الماخوذ مع النسبة الحكمية او الموضوع الماخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه
اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية
يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذا الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فانها يشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذا الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام
بالمعنى المصطلح اختص ورود النقض بالنسبة المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني و
الترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي
والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج ان يكون لنسبته مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا لا لمجرد ان يكون
معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظ من اقتضاء النسبة كذلك اقتضاؤها بذاتها فسقط ؛
النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها
مجرد اخذ امر لاحقا لامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة والقيد الاخير وهو قولهم يطابقه
او لا يطابقه مستدرك ولا ان ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول
جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل
الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا
يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كون ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز
ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا
المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلاجرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك
اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب وانشائه لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه وظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه
حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت و
اشتريت وهي طالق او هو حر انشاء وتمليك وازالة علقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية
فليس خارج تلك النسبة بل لوازمها حيث تصادف الشرائط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية نفس الجعل لا الاخبار عن وقوعه وعلى
الحد اشكالات ينبغي ايرادها منها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر
الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه
مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق ؛

فيظل

فبطل قولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال فى نظر العقل كامر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمال ح ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها وجرد النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ يصح ان يق ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقى وهو اتصاف زيد فى الواقع بوصف الافضلية وهذا يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمنفى فى قوله ما فضلت زيدا وانما هو منفى فى قولك ما زيد بافضل من عمرو والثانى التزامى وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى ايراده بلفظ دال على ذلك وظ ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفى الممنوع صحة نفيه فى قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة فى عد الكلام خبرا او انشاء بالمعنى المطابقى كان الكلام المذكور مندرجا فى الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتشاء من الاخبار والخبار يتشاء من الانشاء فان قولك تمنيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء الخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع موجبه الى غير ذلك ومنها ان طرد الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما فى الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر فى الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه فى الحد السابق ومنها ان التعريف دورى لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام او النسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدة عليه ولا تميزه فى حد نفسه لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتها لا يتوقف على معرفة مدلوله بلفظه بل على معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنهم من رام التفصى عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب وهل هو الا كر على ما فر ومنها ان احد لفظى الصدق والكذب مستدرك لتمام التعريف بدونه وجوابه ان جئ باللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامى غدا صادق اذا كان كلامه فى الغد كلامى امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو مح وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتماله لهما بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره فى عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ فى نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الاخر فلا اشكال هذا هو التحقيق فى الجواب وللجماعة فى دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى فى ايرادها **تنبيه** الاكثر على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له وهو الاقرب وخالف فى ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظ من الاعتقاد هو الطرف الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثانى ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هى الواسطة واما على المذهب الاخير فتثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرحوا به فالاقسام ستة وتتحقق الواسطة فى اربعة منها وهى ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثانى فى الاول او الاول فى الثانى او مصادفة عدم الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخترناه شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ بان المعارف بديهية فيتحقق موافقة الاعتقاد فى الاول ومخالفته فى الثانى ايض فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما تقرر فى محله فى تحقيق البديهى فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة وادعية للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل فيما اذا صدر القول المذكور عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة جلية واحتج النظام بقوله تع والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث انه تع نسبهم الى الكذب فى قولهم نشهد انك لرسول الله وظ ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل

عند النظام

المعتبر

بلدنه

بل لمعتقدهم والجواب انا حيث دللنا بالتبادر وغيره ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب ارتكاب التاويل في الاية وهو صحيح
من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع
الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على دلالة نفعل الاستقبال عليه او لعدم حصول الاعتقاد او الشهادة في
قلوبهم بناء على ان المعنى نعتقد او نشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم
باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم الكذب
فلا تعتقد بصدقهم في هذا الخبر وانهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الاتفاق كما ورد في بعض الاثار احتج الجاحظ بقوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول صلعم للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة
والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه من
غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا المخالفة
الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة واعلم ان الذي يقتضيه الاية على حسب ما تمسك به الخصم خروج الوسائط الاربعة
عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة نفي القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة النسبة
للواقع من مساق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق ايضا وزعم بعض المعاصرين ان قولهم ام به جنة يتناول وسائط ثلثة الاخبار
مع اعتقاد المطابقة او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم
اعتبارهما قسمين مستقلين واما ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلثة نظرا الى ان
خبر من جرى لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك
بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب اما لاختصاصه
العرفي به او لظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول صلعم مدعيا
لامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون مدعيا لها من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال
المجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهور
هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما ثبت به مجرد الاستعمال وهو لا ينهض
باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر تتميم قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذبت شهودي
سقط دعويه على مذهب الاكثر والجاحظ ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب
الاكثر ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد
المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب واجلى من ان يزل فيه قدم عارف بطريق
التادية والخطاب والعجب من الفاضل المعاصر حيث تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان
مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان المراد بالمخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان
لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفرض المذكور اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم
من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة
كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر
في نفسه متصفا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما تاول به كلام الفريقين
ونزل عليه مقالة المتحاجين فهو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف بمبادية المقاصد مع احتجاجه بنقل الغير على قول
الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا ما لا وجه له على هذا التنزيل لانه ان اريد انه صادق عند
اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما ما تمسك به على التنزيل المذكور فهو بمكان من القصور
لانه مع اختصاصه بطريقة النظام غير مجد في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنييهما
الحقيقيين وانما الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق
من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له
كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره ولو تقديرا وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر
دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر
معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام مط وعلى مذهب الجاحظ
مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه الفاضل

المذكور

المذكور يدور وصدق الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدقا في وقت وكذبا في اخر كما انه يكون
صدقا بالنسبة الى شخص وكذبا بالنسبة الى اخر وانكاره لزوم ذلك بعد تنزيل كلامه على ملتزمه الاوجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في
كلام النظام على الاعتقاد المطابق للواقع وهو اغرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه
كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسئلة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما
يشعر به كلام الامدي اذ لا نقل يتعلق اللفظين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم
تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول تتوقف على معرفتهما فيجب البحث عنهما كبحثهم عن سائر الموضوعات
وزعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام قال والاقرب ان الفرع المذكور
فائدة كثيرة والجواب ان قول التفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية وحاصله ان هذه المسئلة من المسائل
اللغوية التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة ماهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التميز المقصود ؛
بالتعريف بايها قيل مع ان غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الاخر ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتهما اصلا
واما تنزيل على التاويل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لنقله الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه
اذا اخبر بخلافه كما عرفت ولا ينافي لما ذكره بثبوت الفروع المذكورة لانها فوايد قليلة خفية يتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين
وليس محط نظر الاصولي الى امثال ذلك والا لكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية كالصعيد
والقرء والمرفق والكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح عنه حد علم الاصول ومنها البحث
عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما
بحثهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة
ونبه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة
كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى تامل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة
بتبينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا انتهى اقول لا شك في تعدد النزاع
وان تفرع احدهما على الاخر ضرورة ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع في ثبوت الواسطة بينهما وان تفرع عليه بل
التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح الحكم على كل من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان
كل النزاعات او جلها كاللفظية اذ يصح ان يقال فيها ان صحت الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول فلا ريب في ثبوت دعويه وان
صحت ادلة الاخر فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المتوهم قد اغتر بظاهر عبارة العضدي ومن حذا حذوه حيث ذكروا ان النزاع
هنا كاللفظي والاظهر ان اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعروف فتنزيله على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه بما مر وقد عرفت ان
مرادهم باللفظي ليس شيئا من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي لا تعلق له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه **فصل** ويطلق
الخبر اخرى ويراد به ما يرادف الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرفوه بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره غير قران و
لا عادي ويسمى عندهم ذلك المحكي سنة فالموصولة مع صلتها بمنزلة الجنس والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسرت بمطلق
الدال تناولت الاشارة ايضا وفي تناول المحدود لها نظر وخرج بتقييدها باحد الثلثة ما يحكي غيرها وان تعلق بالمعصوم كحكاية ؛
صفات بشريته وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفردات الحديث اذا اخذت من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه
الاصلي فيتناول البعض والكل كاسم الجنس والمراد بالنبي والائمة وفي شموله لفاطمة وجه فيكون التذكير مبنيا على التغليب وظاهر
الحديث يتناول قول سائر الانبياء وكانهم يلتزمون بتناول المحدود له ايضا ولا يخفى من بعد ويتناول قول الملئكة ايضا والتزام
تناول المحدود له بعيد وحمل اللام على العهد يدفع الاشكالين ثم اعتبار المعصوم مبني على مذهب اصحابنا الامامية والعامة يكتفون
بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قران يخرج حكاية القران ان اعتبر من حيث كونه مقولا للمعصوم كالايات التي وقع
الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه تع وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعصوم واما الحديث القدسي
فهو خارج باعتبار كونه حكاية لقوله تع وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعصوم والظاهر انه يسمى بالاعتبار الاول حديثا قدسيا
على الحقيقة اما نظرا الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث
عليه عرفا على الحقيقة وقولهم ولا عادي يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه كتب التواريخ وشبهها فانها لا تسمى
خبرا ولا حديثا وذلك كحكايتهم لفعل غير المعصوم او قوله نظما او نثرا وبعضهم ترك قوله غير قران ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما
ثم على الحد اشكالات منها ان قولهم غير قران اما راجع الى الموصولة او القول فقط او اليه مع تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق

كلام العضد

بالمعصوم ما يتناوله

بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الى عدم مساعدة عطف قولهم ولا عادى عليه وعلى الثانى ينتقض طرده الحد بحكاية العادى من فعله وتقريره
لان قولهم ولا عادى عطف على قولهم غير قران فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله فى الصلوة لقرائة سورة معينة
او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليها مع انها داخلة فى الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتقرير يستدعى تكلف الاضمار
اى غير متعلقين بقران مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقديرين الاخيرين بحكاية تعالى فى القران لقول المعصوم ع او فعله وهو كثير كقوله تعالى
وقيله يا رب وقام عبد الله يدعوه وتقلبك فى الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر وغيرهما
لو عممنا المعصوم الى الملئكة وساير الانبياء فموارد النقض اكثر ويمكن التفصى عن ذلك بجعل قولهم غير قران راجعا الى الموصولة والقول
وقولهم ولا عادى راجعا الى القول وتاليه لكن فيه تعسف ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكى به فعل المعص مع انه لا يسمى خبرا و
منها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوى الغير المعص وقوله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه
من باب التوسع والتجوز لكن فى مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول لفتاوى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعص
بالمعنى فيفسد الطرد به وجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعص بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه
حكم الله تع عندهم بدليل احتجاجهم عليها بقول المعص حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكاتبة لانها حكاية للمكتوب
وهو غير الثلثة وكذا الاخبار الحاكية للاشارة كقوله فقال برأسه لا او الحاكية للاعراض او ما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في
القول بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه فى الافادة عرفا او فى الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او
خص بالاول او الثانى لكن الثانى يوجب تعسفا فى ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابة والاخير يوجبه فى حكاية
فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا يذهب عليك ان مباحثهم المحررة فى الفعل لا يساعد على تعميم الفعل اليها
ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعص اذا لم يكن محكيا عن مثله فيلزم ان لا يكون احد ممن سمع منه ع حديثا فى غير ما حكاه عن
مثله وبعضهم رام التفصى عن هذا الاشكال فعرف الخبر بانه قول المعص او حكاية قوله الخ ما مر والاظهر ان يلتزم بخروج ذلك من الحد
فان كلام المعص سنة وهى غير الخبر فى عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله ع انشاء غالبا فلا يناسب ادخاله فى الخبر
بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك
بجعل الاضافة بيانية كما فى خاتم فضة **فصل** ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزايدة على الاحوال التى يكون فى الخبر و
المخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما اذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمى متواترا و
لهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل
العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون للمخبرين كثرة يستند اليها العلم ويمكن
دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التى تكون فى اغلب الاخبار ويمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه
خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما علم صدقهم على خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتناع تواطؤهم على
الكذب لا ينافى كذبهم بدون التواطؤ عليه الا ان يقال المراد بتواطئهم مجرد موافقتهم وان تجرد عن القصد والبناء وهو خروج عن ظ
الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد به الكثرة الحاصلة
بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة فى المخبرين واما القرائن الداخلة فى الخبر والمخبر عنه فهى راجعة الى خصوصية الخبر فلا
يقدح اعتبارها فى العلم واما القرائن الداخلة فى المخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه به او بطائه فالحق عدم
العبرة بها بل المدار على افادته للعلم عادة كما سيأتى وهذه الحدود يتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول الصريح و
غيره واخبارهم عن الكل او الملزوم فى قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعتبر فى المتواتر امور قد افصح الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون
فى الكثرة حدا يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن يعتبر فى صورة التعدد
ان يتحقق التواتر فى كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم بل المرجع فيه الى العادة وحصره
بعضهم فى خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخر فى اثنى عشر عدد نقباء بنى اسرائيل لانهم انما
اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر فى عشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلين
واخر واخر فى اربعين لقوله تع حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم و
اخر فى ثلثمائة وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن
حصرهم وفساد هذه الاقوال غنى عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه
البينة كما فى تظافر الاخبار بشجاعة على ع وسخاوة حاتم فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما

الخ

ولوازمهما

ولوازمها البينة المحسوسة فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث العالم وقد مر وتركب الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر المفردة لا بمعنى ان العلم لا يحصل باقوال اهلها وان كثروا والوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده في انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم نزاول مقدماتها ووجدنا اربابها قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافر مثلهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباق جميع من يعتد بهم من العقلاء الاولين و الاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطاء في ذلك بل يمنع ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد كلا يسمى متواترا وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ومنها ان لا يكون السامع عالما لواقعه من غير طريق التواتر ولهذا لا يوجب وجود بلداننا التي شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان الخبر لا يفيد العلم للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر ذكره السيد ورام بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي التي تفرد بها المسلمون ورواية النص الجلي على امامة علي ع وخلافته التي تفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذكورة متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها متواترة لعدم افادتها العلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعض اليهود ان لا يكونوا من اهل دين واحد وهما بمكان من الضعف والسقوط وافترى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقوله جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع

فصل قد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر فان اتحد المدلول المطابقي للاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة وان اختلف مداليلها ولم يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق المتواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا مخبر بانه سئل زيدا فاعطاه دينارا واخر بمثله وهكذا الى ان تظافرت الاخبار عندنا بذلك فيقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا دينارا واعطى جماعة من السائلين منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقايع امير المؤمنين فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها صدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنه من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الى امتناع الكذب بحصره بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا ولقائل ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب العلم بصدق بعضها فلا ريب فانا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق بعضها مع ان التقدير علمنا بكذبها اجمع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر عددا معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لابد وان تكون متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا موكول الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل ان تكون باجمعها كذبا كان ذلك تواترا او الكثرة بهذا الاعتبار تمتنع تحققها في الفرض المذكور وان اريد ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت في كثرة ما بلغت فمكابرة جلية اذ يشهد ضرورة الوجدان بخلافه شهادة بينة وقد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني للخبر كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما للقدر المشترك بينها وقد يكون لازما للقدر المعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم مما اريد افادته بتلك الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقيا لها معينا او مرددا او تضمنيا استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او لا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ التقدير انتفاؤه بل الى الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلافها في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر باحراقه واخر بالقائه من شاهق واخر بالقاء حجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم نقطع بشيء من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب اخر ولا يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيها فلو كان اللازم لازما لمجموع الاخبار وحدها امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما

في وقت كذا في موضع كذا [illegible] الكوفة [illegible] مع [illegible] يحصل لنا العلم فيمكن ان [illegible] بتلك الاخبار م

لا زما لاحادها مع عدم العلم بصدق شئ منها فغير واضح وقد نزل على ذلك كلام العضدى فى التواتر المعنوى فى عبارة صاحب الحنفية للنسق بل على غير ذلك
كما لا يخفى على من لاحظها متبسّة قال الفاضل المعاصر قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بالتسامع والتظافر وعدم المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند
والصين وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الامن اهل عصرنا ولم يرو الناس من سلفهم اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وذلك و
ان لم يستلزم عدم حصول التواتر فى نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل انظ انه من اجماع اهل العصر وعدم نقل مخالف عمن سلف وذلك
نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التى تذكر فى الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب
لهذا العصر نقل زلزلة تتفق فى بلد ويتظافر المشاهدون لها فى الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا اقول تحقق التواتر فى
الامثلة التى ذكرها ونظايرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال فى فساده ومنشا هذا
الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثرتهم تواطيهم
على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر فى الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف
عليه بسماع الخبر من العدد الذى يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجرى الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا
القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به بتواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر فى الطبقة الاولى عن
كل مخبر فى الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر الاخر ولا يلزم ح ان يزيد الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل
العلم باخبار عدد يحصل به التواتر فى تلك الطبقة بل يكفى تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتها
كان تواترا ومن هذا الباب حديث الغدير الذى نرويه الخاصة والعامة بطرق منكثرة ومنها ان يعلم به بخبر الواحد المحفوف بالقراين
الصدق ومنه اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس وهو الغالب فى العلم بحصول التواتر فى الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا
اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا فى سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة فى تلك الواقعة
ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهى السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة
فى تلك الواقعة ببلوغهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا
بطريق الحدس وما ذكره من مثال جود حاتم من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم فاتضح
ان ما زعمه من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل **فصل** اتفق اهل العقل
على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف فى ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق
الكثير على طعام واحد ممتنع وجوابه منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعى غالبا هنا دون
ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه ممنوع لا سيما الاخير وسند العيان مغن عن سند البيان ومنها ان كل واحد من
المخبرين يجوز عليه الكذب وذلك يستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا
يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من
النظاير ومنها انه يقتضى العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع
بالنسبة الى شخص واحد فى زمن واحد نعم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد فى زمانين لكنه لا يوجب محالا كما فى
ساير الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من انه لا نبى بعدهما و
ذلك ينافى نبوة محمد ص وهذا منهم دليل الزامى وجوابه منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف
والمذكور فى التورية والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموع وقد يقال ان بخت النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد
يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضرورى لكان كساير الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا بين
علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوى
فيها مم والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد و
المباهتة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التى بعدها تدل على عدم حصول
العلم منه بالنسبة الى من تفطن لها والتزم بصحتها والشك الذى بعدها يقتضى ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك
الاخير يقتضى ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا **فصل** اختلفوا فى العلم المستفاد من التواتر فالاكثرون على انه
ضرورى وذهب قوم الى انه نظرى وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالى انه جعله قسما ثالثا
فوق فى بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان
الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازانى يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل
من الضروريات التى قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد ينزل كلامه على انه من النظريات التى يشترك فيها الخواص

والعوام

والعوام ونقل عن العلامة في التهذيب القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا الشبه بل هو اوفق بما بني عليه من توقفه على توسط مقدمتين وان كان
الاول اوفق بتسميته له ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي بط اما
الملازمة فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا راجعنا وجداننا وجدنا
انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا و
سيأتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله
والصبيان وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولذا تراهم يقطعون باخبار الاحاد حيث
لا يقطع بها غيرهم على انا لا نم قصورهم عن ادراك النظريات مط وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي بط بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال
النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر
عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوائل البديهيات بحيث ينتقل اليها في بادي النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما
يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجود ما يوجبه ونقيضه ولا حاجة الى
ملاحظته تفصيلا ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتا ومكابرا كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم
بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تبتني على مقدمات واضحة بحيث يتيسر لها بادنى توجه
والملازمة انما تسلم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مط وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية احتج القائل بنظريته
بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان
كك فخبرهم ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بالمقدمة الاولى كاف في العلم به
من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما
ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احديهما هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أن م
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول
العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكر في المقدمة من انه لا يجمعهم على الاولى
الكذب جامع فهو عين النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا
بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لامكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء و فكل ما ابصرته متحركا
زيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا ما ابصرته متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل بان من
المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كك كمعاجز الانبياء والائمة فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على
امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتباين آرائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب وخطأ
كون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطأ فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملا
تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو اتفق ذهول المخبر عنها فربما زال العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى
مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا تصيره نظريا وان كانت
تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد نفسها او عند الناظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الالتفات اليه توسطه
على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الالتفات اليه على امر خفي ولو نظري
كالتصديق البديهي المتوقف على تصورات نظرية فحكم العقل بامتناع تواطي المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يستند الى امر
جلي يلتفت اليه في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني عن ملاحظة سائر الاعتبارات كك قد يستند الى امر
خفي لا يلتفت اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري كك
الثاني ضروري ومما يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى مؤديها بادنى توجه وقد ينتقل بعد التخلية و
تلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية مطلقا **فصل** خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا
او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غيره تع وغير المعصوم اذ لا يعد اخباره تع واخبار المعصوم في عرفهم
من باب الاخبار الاحاد وعرفه التفتازاني بما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القرائن الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى
القرائن الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي ينفك نوعها عن الخبر غالبا ويقابلها القرائن الداخلة وهي
التي لا ينفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القرائن التي لا تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا نجد ما نفيده منه نادرا وقد
نبهنا على هذا في المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التفسير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء

سواء افاد غيره كالمتواتر او لم يفده ايض اما السبقة بالجدها او لا اختفاء بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف منه يخالف القوى في النوع وبان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل امكن شمول الحد له ويبقى النقض بما عداه وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته له لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القراين الداخلة والخارجة ولو اريد به تجريده بالنظر عن القراين الخارجة فقط بقى النقض بحاله لان الخبر بالنظر الى القراين الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايض و يمكن دفعه بما ذكرناه في حد التفتازاني وينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان رواته ان كان فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوى الى خبر عدل والى خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مط وقيل لا يفيده مط وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه قد يفيده اذا انضمت اليه القراين وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايض قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الغالب انه لا قائل بالفرق في ذلك وهذا احد النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك التعرض للقول الاول لنا شهادة الوجدان بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار احاد مخبرونا بها حيث لا يختلجنا في صدقهم شك وارتياب وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخرجن المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن لغير موت مثله عادة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر و اما ما يق من ان المفيد للعلم هو القراين دون الخبر فمدفوع بان المفيد هو الخبر بمعونة القراين اذ لو لا الخبر لكنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم لكان عاديا والتالى بط بيان الملازمة انه لا مؤثر ولا علية الا باجراء الله عادته باحداث شيء عقيب اخر واما بطلان التالى فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقراين المقتضية للعلم فبطلان التالى مم او في مطلق الاخبار حتى المجرد عن القراين فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بهما على ذلك الوجه اذ وقوع مثل ذلك جايز وهو يؤدى الى الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع مثل ذلك لاحد في قضية امتنع ان يتفق مثله في نقيضها معه اذ يعتبر في حصول العلم باحدهما عدم الاخر وان اريد لزوم حصول العلمين في زمانين فبطلانه مم لتحققه في ساير الادلة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو بط بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان التالى والاجماع المدعى عليه توهم لانه على غير المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم ان يكتفى بقول المدعى مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المناط في افادة العلم وصف العدالة وهى تثبت بامارة ظنية كما لا يستفاد فكيف يستند العلم بالصدق اليها

فصل لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين التي تفيد بمعونتها العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكى ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعى بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تع بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان ارادوا به الجواز الظاهرى بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مط فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الاحاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن يبعد حمل كلام المانع بالمنع فيها مع ان كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالمحال على تقديره جلى والذى ينبغى للمانع ح ان يحيل الفرض المذكور لا ان يمنع عن حجية خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنجر الكلام عليه فنقول الحجة على ما اخترناه من الجواز قضاء الضرورة به وقد اشرنا اليها اما المانعون فقد احتجوا بوجهين الاول ان العقل يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدى العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب او بشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون القطعية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاخبار وعلى تقديره يجرى فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو بط بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايض لو توقع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بمساعدة الادلة عليها ولا فرق حينئذ بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايض ممنوعة وان اعتبر من حيث

الخ ببطلان التالي ثم فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى مواردها تسهيلا لامر التكليف
وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة
مع امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها ولو قرر النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد يحسن الامر
بالقبيح محافظة على ما هو اتم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اتم من ترك القبيح فكما ان القبيح قد يكون
مقدمة تعيينية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب للتوصل اليه مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول
قبيح تركه اهم من فعله فيجوز لنا تركه بل يجب تحرزا عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذا الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلم يتمكن من تمييز
القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب القبيح او ترك الحسن للتوصل الى الاهم فيحسن من الشارع ان يلزمنا به مع قضاء المصلحة
بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا جملة من الطرق الشرعية بالنسبة الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الاحاد
والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة فجاز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع
مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان تكلفنا به تحصيلا لما هو الغالب فيها من الاصابة واما
بالنسبة الى الموارد التي يتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه الثاني ثم هذا مبني على
ما حققناه في محله من ان حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازمه وذاتياته غالبا بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان
باختلاف الاحوال قيامها وهكذا الكلام في نظاير ذلك واما ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران احدهما
الوصول الى لوازمها وجهاتها الواقعية والثاني اظهار الامتثال والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه عن التعويل على تلك
الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريع الشارع لها والامر بالاخذ بمقتضاها فمع ابتنائه بناء على تخصيصه بمحل
النزاع بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بياننا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فبيان قاصر عن افادة
المدعى الثاني لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي بط اتفاقا
اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرايط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة فان الدواعي
في الاخبار عنه تعالى تتوفر على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة ومع ذلك
فالاخبار عنه تعالى يستدعي مزيد استعداد ينبذ بحصوله فيبعد قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم انه قد
يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم ببقاء
التكليف وينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مط ولو مع انتفاء احد الامرين
ففساده واضح اذ لا ظن بالضرر بل قطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر **فصل** ثم اختلف القائلون بجواز
التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار معظم
الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه
بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت
الاية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطايفة واما
النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطايفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين
فالمستفاد من الاية وجوب التحذر عند انذار الطايفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح
واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه فيجب الحذر واما وجه دلالتها على
وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم
الاحكام كان كل من التفقه .... نذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما
نبهنا عليه عند بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة
عليه مع حصول التخلف الان بناء على الغالب فيزداد تعسفا لا يقال يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه
فيبقى وجوب الانذار منفيا بالاصل لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء
للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف يساعد على ذلك ايضا ولو فسر النفر بالنفر الى الجهاد
امكن ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما وجه استلزام
وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر
في نظايره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به بعيد

في عدم كون ذلك مقصوبا كان الجواب بوجه ان قرره انه امر ممكن غير مستبعد وان لم يكن واقعا الاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده لشيخنا المدقق التستري دام ظله العالي

لغوا وسفها وهو ممتنع فى حقه تع وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار ايض فان رجحانه يستلزم جواز العمل به لما
مر فيثبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا لو امنع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما فى حق الولى والصبى اذ لا سبيل الى
منع استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لا يقال لا نسلم انحصار فائدة الانذار فى جواز العمل به مطلقا بل يكفى جوازه فى الجملة ولو
عند احتفافه بالقراين القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتداد التخيير لا يساعد على اعتبارها فى
مثل المقام الثانى ان قوله تع لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجى عليه تع ووجوب الحذر عند
انذارهم فى معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا يق تعذر الحمل على الترجى لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما
مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظ من الالفاظ المستعملة فى الطلب هو الايجاب بشهادة العرف والاستعمال
فلا يصار عليه الا الدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف فى اثبات المقصود بل فى اثبات الوجوب ايض بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب و
قد يتفصى عن السؤال المذكور بوجهين اخرين الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضى للحذر ان كان موجودا وجب
الا لم يحسن فلا يعقل ندبية الحذر وفيه نظر لان المقتضى قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن اصابة المحذور كما فى كثير
من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثانى ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الحذر والعمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر
الواحد قد يشتمل على ايجاب شئ او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب فى الواجب
التخييرى لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام فى حجية خبر الواحد حيث لا معارض له
بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين مادتهما والاول تخيير فى المسئلة الاصولية سواء اعتبر
التخيير بينهما على الاطلاق او فى خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثانى فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير فى الاول
وفروعه والمفهوم من الاية على ما بنى عليه الماول هو التخيير فى المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين
اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب مع ذلك فلا تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير ارجحية احدهما
فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافى الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل الى منع
الوجوب واثبات الجواز مع الاستحباب ليرتفع التنافى اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم
وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدى فى صحة التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة الحكم
بغيره والثانى تخيير فى المسئلة الفقهية وهو يؤدى الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب واستحبابه غير معقول كما مر وجعله من
باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية
واردة فى حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا المعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعى
بالخصوص انتهى ملخصا اقول وفيه نظر لان المفهوم من التحذير انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التى
اشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك فى السنن عند من يتسامح فى ادلتها اذ كثيرا ما يدل على وجوب
فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا يق الاخبار بوجوب شئ او تحريمه يستلزم الاخبار
بجواز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزم المحذور المذكور وكذا لو
فرض تصريح المخبر بذلك لانا نقول الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الاية ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك
به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر
الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييرى لا يقتضى الا التخيير بين العمل بخبر
الواحد ومعادله لا التخيير فى ماديهما مع انه ايض غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايض بان خبر الواحد قد يقتضى
الوجوب التعيينى فلا يعقل ان يحب على التخيير العمل بالواجب التعيينى وما ذكره من ان التخيير فى المسئلة الاصولية راجع الى التخيير
بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير فى البناء على حجية كل من الدليلين واما ما ذكره من ان التخيير هنا فى
مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير فى الصورتين
انما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافى ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو فى
محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييرى قد اوضحنا فساده فى بعض مباحث النهى
مع انه لا قائل فى المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل
فيه واعلم ان هذه الاية بتناولها لاطلاقها الانذار بدون الواسطة ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار
المنذرين يقتضى جواز التعويل على رواياتهم فى معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه فى الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم
القبول وهكذا نعم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان

يلتزم

يلتزم بعدم توقف الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية تعارض اطلاق منطوق اية النبأ معارضة العامين من وجه فيرجح
اطلاق اية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل وح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية الا حجية خبر من
يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا المأثورة بل كلها فلا سبيل الى
استفادة حجيتها من هذه الاية لا يقال اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين
غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر الواحد الواقع
بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت ح اما ذاك او وجوب العمل بمطلق الظن والظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق
بصدقه بعد الثبت مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى ايضا وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معه ولذا لم يحصل الوثوق صح
التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع
المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما
حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء وعلى مقلديهم ليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد
عند انضمامه الى هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخ عن مجازفة فان قلت فعلى هذا يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار
بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعين تقليد مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره مما
يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي قلت الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما سيأتي
التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية وقضية الاطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد
الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالات اخر منها انها صالحة لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد
والمراد بتفقههم انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم و
شاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من
دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الباقية على اخبار الطائفة فليس لحجية
في الشرع والا لدل بل لبلوغه حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير وان كان منقولا
عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظ مساق الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية
بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتع
بالاول خروج عن الظ من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة لمطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة
او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص لان الفقيه قد ينذر بطريق
الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يق لا مدخل للتفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره
في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر
كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار
بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان
تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول المجتهد لفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم
مجتهد مع ان فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بغير
المجتهدين فاوجه الترجيح قلنا عموم القوم المضاف لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي فيرجح تقييده على تخصيصه
والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فشموله غير واضح بخلاف شمول الانذار
لنوعيه فكان تركه على الاطلاق اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في
حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انها لا يتناول الاخبار بالوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار اذ
بمجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصرح به والاطلاق الانذار
يتناول الصريح منه والضمني وقبول قول الواحد فيها يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في
البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم
الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة
بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة الدالة على
شركة التكليف من الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام
على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها منها

[illegible]

منها وان كانت فرعية الثاني قوله تعالى ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا وجه الدلالة انه تع علق وجوب تبين النبا على مجئ الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجئ العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص بما لو اريد العمل بمقتضى بنائه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع خاصة لابد من التبين فيها منها الواقعة التى نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق واذوها تبين كذب النباء فتنا بظاهر الحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعاداة تبين صدقه ووجب التهجم على جهادهم لكن هذا فى الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلابد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا انما تداول فى كتب القوم فى بيان وجه الاستدلال من انه تع علق وجوب تبين النبا على مجئ الفاسق به فعلى تقدير مجئ العادل به اما ان يجب القبول فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رده بنائه وفى الوجه الاخير يجب التبين فى بناء العادل ايضا انما يتم ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا مما لا ذاهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فيبطل الاحتجاج على الوجه الاخير وربما جنح الى التمسك به بعض من وافقنا فى اصل على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبا العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن فى نفسه مقتضيا لنفى الحكم من غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه فى نفسه اما ان يكون لقرائن حالية وبشواهد المقام ثم قطعا او لقرائن لفظية راجعة الى انحصار فائدة فى التعليق فى الاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوايد فهذا انما يتصور جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الخاص الوصف الموصوف العام كما فى قولك ان جائك مخبر فاسق او رجل فاسق بنباء ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظى المقتضى اعتباره فى الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من بابه بل من باب ترجيح التعبير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعى فائدة ظاهرة على فائدة بيان الحكم فى المورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا نجد لتعليق الحكم على الوصف فى المقام مزيد خصوصية لا توجد فى غيره فان ما ذكروه فى منع دلالته على حكم المفهوم فى غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوايد كون محل الوصف محل الحاجة متجه فى المقام ايضا مضافا الى ان له فى المقام نكتة اخرى ايضا وهى التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل فى حقه ما يحتمل فى حق مخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة وهو احتمال تعمده الكذب او تعويله فى خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئتين من انتفاء صفة العدالة الحاجزة على الاقتحام فى مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه بنباء فلا يجب ان تبينوا كما هو المفهوم واجيب بان عدم مجئ الفاسق بالنبا اعم من عدم مجئ احد به او مجئ عادل به فيتناول المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتبار نقيضه جزاء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول النباء عند عدم مجئ احد به اذ لا انباء حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب طلب ما يحصل به البيان وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب فى وجوب تبين نبا العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المفهوم من احد نوعيه ويمكن اختيار شق الاول والتزام التخصيص فى الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا عدم جواز القبول لتساوى صلوح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتباره ح للاعم لكن يبقى الاشكال ح فى ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من اماراته ومنها ان قوله تع فتبينوا يحتمل للمعنى الاخير من المعانى المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط فى الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على مادتى الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغاير انتفاء واثباتا لا ابق فيلغو المفهوم ح اذ لا محصل له لانا نقول ليس اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى فى امثلة كثيرة وبالجملة فعدم ثبوت محصل للمفهوم يوجب الغائه لا تبديله بمادة يكون لها محصل وربما امكن ان يق انا ان استفدنا من مساق الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النباء كانت فى قوة قولنا النباء ان جائكم فاسق به فتبينوا فتدل ح على عدم وجوب تبين نباء العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت فى قوة قولنا الفاسق ان جائكم بنباء فتبينوه فلا يكون لها دلالة على حكم نبا العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديته

بحيث

وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالآية على المقصود ومنها ان مفهوم الاية ليس بحجة في موردها وهو نسبة الارتداد الى من ثبت اسلامه قبلها من
اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روى في شان نزولها من ان النبي ص
ارسل الوليد بن عقبة الى بني المصطلق لياخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فهابهم لما كان
بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي واخبره بمانعهم من اداء الصدقات وقد يروى انه اخبر بارتدادهم فنزلت الاية
واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المنشأ في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليق للتنبيه
على فائدة غير المفهوم كتعيير المخبر واجيب تارة بان ارتكاب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الالغاء بالكلية واخرى بان المراد فتبينوا
نبأه مطلقا وان انضم اليه نبأ مثله فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيهما من
التكلف المستشبع ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الاية يقتضي الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة
على تقدير ظهور الخطأ فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ قد
يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايض كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول
بالفصل ويمكن الجواب ايض بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان
المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويتوجه على
الاحتجاج بهذه الاية ايض اشكالان اخران تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم
الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في المقصود والمسئلة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم
الجواب عنهما الثالث قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب
بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الاية الاولى ويرد عليه وجوه
منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له بالمقام ويمكن دفعه
بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تسليم وروده في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا
يتناول ما بينه الرسول او الامام اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل ما بينه الرسول او
الامام فقد بين في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تع وانزلنا اليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه
اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي
والائمة ولو خص الكتاب بالمتواترات كما هو الظ من السياق وبه صرح اهل التفسير كان في الوجه السابق سقط الجواب ومنها
ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايض ولا بد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة لقبول
الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين
فلا يتناول غيرهم وانه ظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تع امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران او اهل العلم وكيف كان
فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو
شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعص من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته
نقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل
على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الاية بظاهرها تفيد
الاطلاق ولا يختص دلالتها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم او اهل القران وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث
لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل ويشكل بان
سياق الاية محتملة لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم يكن ظاهرا فيه وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء
السلف وكونهم رجالا لا ملئكة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تع الى العباد
بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة بقوله تع فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله
لانزل ملئكة وامثال ذلك ردهم الله تع بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا ملئكة وانما كانوا
رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فلا يتناول المقام
الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه مم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود

اليهود ورد الامام ع على من زعم ذلك بانه تع كيف يامرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا لامروا بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور
قلت الظاهر ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مط او في حيثية هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور والا فهو بحسب الظ لا
يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمناه لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل
البيت ع وعلل ذلك في بعضها بان الله تع قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم الرسول و
التحقيق ان مساق الاية لا يابى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصراحة تلك الاخبار فيه
بتخصيص اهل الذكر بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاية اللهم الا ان ينزل الاخبار على
بيان الفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخفى بعده الخامس الاجماع فانا نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل
بخبر الواحد عن قول المعصوم ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد
الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما تقرر تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه
خبر واحد فالتمسك به على حجيته دور ظ السادس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف والخلف ما عدا النادر
منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد وتدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور
الائمة الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما تابى عادة من
تمكنهم من تحصيلها بطرق السماع عن المعصوم او الاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقرائن الصدق كما يشهد به
مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في مراجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على اخبار الاحاد بعد
التامل فيما ذكر امر ضروري لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وذلك يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا
ضروريا بل اذا حققت النظر وجدت الطريقة في ساير الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا ولهم في ملته و
طريقته احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة اخبار لا يبلغ عند درجة التواتر ولا معها قراين تفيده القطع في صحة النقل
ومن هنا يتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها واعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد
اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني
بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضرورياتهم وفي الثالث بعمل الذين يحصل
الاستكشاف بعلمهم السابع لا ريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر
بالتمسك بالعترة المصطفين وغيره من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم انما يصدق باتباع اقوالهم بمعناها منهم
مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاحاد المحفوفة بقراين الصدق او ما ثبت بالسمع قيامه مقام ما ذكر ومع تعذر ذلك كله
وبقاء التكليف بهما كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند الى نقل الاحاد لان التمسك والطاعة في كل من
حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبهما فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة
كذلك يصدقان عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون ساير الظنون
لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا معها هذا غاية التوجيه في الدليل فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون
مطلق الظن لكنه ضعيف اذ لا نم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفادة بساير الطرق الظنية وانكاره غير
مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة و
العصيان بدونه وسننبه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ع ولو بعد انسداد باب
العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هذا الا دور الثامن الدليل المعروف بدليل انسداد باب
العلم ويمكن تقريره بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد وهو انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا
تكليفا فعليا باحكام كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين يقطع من
السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك
الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد
وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا
بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم
العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما
عداه واما اعتبارنا في الظن ان لا يقوم دليل على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع

انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا ومع التعدد والتكافؤ التخيير لامتناع الاخذ
بما علم عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع
بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا
وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد علينا امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا
الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة
الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم
يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى خارجة عن الامارات ومستند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها
الى مساعدة الاخبار والايات حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين لا تراهم يتعدون في مقام العمل
عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤداها وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات
في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع
في ذلك الى ما يستفاد اعتبارها من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا
فقدم ما للاقرب منها في النظر الى غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة
الاحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية
فهو من الطرق الظنية للوجوه التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم
المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل لعدم كون غير
العلم طريقا في الظ وبسقوط ما لم يقم على حجيته غير العلم قاطع سمعي واقعي او ظاهري معتبر مط او عند انسداد باب العلم الى الدليل
مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعي باحد انواعه على حجية طريق مط كان في مرتبة العلم مط فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل
العلم في تلك وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي
على قيامه مقامه مط مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل
على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين على انه لو دل الدليل السمعي على
حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى
واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على
اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا مما مر ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد
انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقا الى معرفة
الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد
تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك
الامارات على ما مر البيان فتبين ان طريقنا الى فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل
ذلك الطريق في المرتبة الثالثة والسر في الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق و
مدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مط وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر
منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة
الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة
الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم
ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ما علم من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق
حجيته يكون ح عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل
اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا تساعد عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه
عليها وعلى دفعها منها انا لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم حتى يتفرع عليه
وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ح ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام
وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قرر بحصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث و
الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من
جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد

منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان البقاء مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل
عليه ولو في الظن لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت مما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الصالح للتعيين على بقاء التكليف بها تفصيلية
كقيامه على الاحكام على الغرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف
بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها دلائل مغايرة للدلائل التي يستقل بها العقل وجوب التعويل على
كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها الاقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجح
الاقرب مع التعدد والاختلاف ويتخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم يكن
الامارات معلومة عندنا على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في
هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما تفيدنا من تلك الامارات ظنا فيما
بالحكم ثم بالاقرب منها اليه كما مر لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصبها امارة وطريقا الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ
المقدر وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه و
الجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا بعد الرجوع
الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما اذا علمنا به مع الاغماض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعملنا بالظن في الاحكام على الوجه
المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لنفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة
تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ المقدر بقاء التكليف بالعمل به بل لا لازم من تحصيل الظن
بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا او في خصوص
مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقيته وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم
مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع
الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع
كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة لجريان طريقة الاحتجاجات في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق و
تعيينها على ما قرر من انها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على نفسه
او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان اثبت بما اثبت
حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع اما في
المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول
الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى فغير واضح اذ لا يقوم من الاخبار
مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا اليوم كذلك لا نعلم بوجود العدل فيهم و
لا سبيل الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدالة
رواتنا المعتبرة في المرتبة الثالثة لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا
ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى
يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاتصاف
فهو من الامور العادية الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه وبالجملة فاخبارنا الغير
القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته ولعلمنا بتصحيح لما يحتمل
ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة
الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا
غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منهما ولا تخصيصه ولا تاويله
بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على
انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي
يعلم من السمع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم ولما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى او الثانية
لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا الا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء منها
بما يمنع اثبات حجية الاخير به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم
العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا خبريا يثبت به حجية

لزم الامر الاول وان اثبتت بالاخرى فننقل الكلام اليه وان اثبت حجية نفسه لزم

خبر الواحد

خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته ما يظن حجيته لاماده لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الظن بالطريق فيثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة
فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه
يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بيّن جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها
خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايض بيّن الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى
قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق
الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدرك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخير ومنها انا لا نم
ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى والجمع
في مقام الضرورة على اقل ما تندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه مم لاختلاف مراتب الظن لا
يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ
يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظ فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام
التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق بظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين لتساوي نسبته
حجية الظن اليهما فيترجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبة سقوط اعتباره وجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته
عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا شهرةم
يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق
ذلك في مبحث الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة
بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء
في ان طرقا من الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه
وهو الاجماع والادلة العقلية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها
ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايض ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجة من القاطعةم
السيرة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتهما في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا قطع بحجية ما
عدا هذه الادلة الاربعة لا ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا
منها حجية خبر الواحد لان مبنانا على قطع النظر عن ساير الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل
ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا علما اجماليا بثبوت التكليف بالعمل بهما في الجملة وقد تعذر علينا معرفة
تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته معرفةم
ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب
العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلهما كالظن بحجية غيرها وتفاصيله لمشاركتهما في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية
والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل
الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق باب العلم التفصيلي وهذه العلة غير متحققة في غيرهما
فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وهذا اتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجية نوعه مجملا وبين غيره والجواب ان البيان
المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وببقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها النقل
الاجماع او الشهرة او نحوهما وبالجملة نفرض العلم بحجيته على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو
المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
او ما قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها
دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية
الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخباريين في الاول والسيد
وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين فح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظاهر الكتاب
والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البراءة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل
به على خلافه لانا نقول ان حجية ظ الكتاب والخبر الصحيح في الجملة مسلمة قطعيتهما لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما اوبدم
مط وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعية فح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع
والسيرة على حجيتهما ح واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتهما في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز

لعل [illegible] والشهرة من الاجماع [illegible] من الادلة [illegible]

لثابت الادلة التي دليل على عدم حجيتها [illegible] الواحد [illegible]

على جواز التمسّك بالكتاب مط لكن شمولها للصور المذكورة ظنّي ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية الظن في الالفاظ انما
هو الاجماع وهو في محل النزاع مع انه خطاب الى المشافهين ولا اجماع على مساواة غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد
على ان وظيفة الفقيه البناء على ما افاده ظ الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العلماء
بها وان تنازعوا في حجية بقية الطرق وفي تعيين الارجح عند التعارض ولا خفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا
مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض وهو مبني على انسداد باب العلم فيما لم يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم على حجية ظ
الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايض ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على حجية هذا الظ مردود بان الاجماع لم ينعقد على
حجية الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات مواردها بل انما انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما
ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يعول على هذا الظ في مقام فانما هو لعثوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظ في نفسه
كما مر الاشارة اليه وحيث لم نعثر نحن بما يعارضه لانحصار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعناه لم يكن لنا سبيل الى العدول
عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظ الكتاب على تقدير تسليم
حجيته مط لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث
الخصوص ممنوع لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر
بالتتبع في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير الجمود على الصحيح بمصطلح المتاخرين كما نبه عليه بعضهم و
لذا ترى بهم كثيرا ما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات
المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن بصدوره فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه امارة اقوى منه امر مشترك
بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فاتضح ان لا اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فثبت الانسداد وتعين التعويل
على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا
هنا في مقابلة من انكر حجيته مط الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتاخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة
وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيها فتعين التعويل على الظن لقطع العقل به من جهة
قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا يوجب تعيين العمل بالظن بل
الاعم منه ومن غيره واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب العلم
لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة كما لا
يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فعدم تعيينه لم طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم
كما لو تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمتها تشريعية ترتفع بحيث الاحتياط كالصلوة الى غير
القبلة عند تعذر معرفتها لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد به على تقدير عدم قطع بدليل
اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على
غيره فهو متجه الان الكلام ح على تقديره غير واضح وان اريد به بيان كون الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على
هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء
التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل ح طريقا لعلمنا بعد مراجعة السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة و
كلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها
على الظنون الناشئة منها كما عرفت وجهه مما مر نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد
انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه
بعد انسداد باب العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف
بالاحكام الشرعية مط بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها مما لا امتراء بفساده
على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مط وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المنصوبة
عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا
يفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند
تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى انا علمنا بانا
مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا
بذلك معرفة تلك الطرق ايض لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول

مسئلة

مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد باب العلم فعلى ما قررنا من حجية الظن في الاصول انما اذا حصل
ظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكروه من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجيته في الاصول قلت اولا لا سبيل الى
حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف فان الذي يظهر لنا من طريقة
اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة حجية ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع باطباقهم عدم صح
على ذلك بفساد حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما ركون بعض متاخريهم الى هذه الطريقة فمبني على متاخريهم
ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما تندفع به الضرورة من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا
لكنه انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن
من تحصيل العلم فيها فانا نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا قدر حصول الظن بهذه المسئلة العامة المورد اتمام
حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو
المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم ينصب
الشارع طريقا مخصوصا وهو مم للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البراءة والجواب ان الطرق المعلومة لا
تنهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها مما لا طريق قطعيا اليها فيتعين التعويل على الظن في
معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين ايض بمنع الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود الخبر الواحد على خلافه وفيه
نظر يعرف مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد
وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين وملخصه انا لا نم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها قاطع
ونمنع بقاءه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد
مثلا ولا للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطعي ويؤكده ما ورد من النهي عن
اتباع الظن وعلى هذا ففيما يكون لنا مند وحة عنه كغسل الجمعة يحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه
كوجوب الجهر والاخفات في البسملة حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك البسملة فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم
بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف فيما عدا
القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم لا قطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا حيث م
وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل
بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما لعدم القطع
بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظ لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد
ذلك في مبحث الاجماع المركب وح فيبقى العدول عن العمل بالاصل او بلا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما يحيله العادة وان كان
ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفتنا صيلها
من اجزائها وشرائطها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخر فيها مما عداها وكذا
الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى
معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك لتبين الا
بالظن ويمكن المناقشة فيه ايض بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرائط المعلومة في محل المنع لا سيما اذا اختص
موضع الشك بالمسائل الخلافية مع اشتراط عدم ما يؤدي نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها
بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويعمل في غير موارده
بما يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون او التردد من الالزام بالصلح او الاحتياط او التخيير ووجه الدفع ما عرفت الثالث
انا لا نم قطعية مقتضى اصل البراءة مط ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا لان علمنا الاجمالي بثبوت الاحكام
فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني الناشي من جهة الاستصحاب فهو ايض
مستفاد من ظواهر الايات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود خبر معتبد لظن اقوى منه وهذا ضعيف
اذ التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده
دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت حجيته وبين عدمه نعم عنده م
الرابع ان قوله ويؤكده الخ مدفوع بان تلك العمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظاهر الكتاب
حتى فيما هو محل البحث ممنوعة وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام وان فرض التواتر فيها وهذا ايض ضعيف لان المورد انما جعل

[illegible] مع اليقين بالبراءة [illegible]

انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبرائة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلاً مستقلاً ولو سلم فهي من الادلة الظنية
التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا تعارضها ما ثبت عند العامل بها كونه معارضاً ودلالة
الاخبار وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية الظن في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مرّ الاشارة الى ذلك مراراً
الخامس ان قوله يحكم بجواز تركه آه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا ينطبق على الحديث الدال على الوجوب بسبب
اعتضاده باصل البرائة وفيه كر على ما فر وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من الترك بالاصل ليتحقق الاستحباب ففيه
انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لاجرم يكون الرجحان
متقوماً بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايض اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستحباب فاتضح ان
غسل الجمعة من قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهم حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البرائة وهذا ايض ضعيف
اذ للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظ من كلامه فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعم من ان ذلك يودي
الى بقاء الجنس بدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك فمدفوع بان الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع
لا بقائه مع عدم ثبوت فصله الخاص الا ان يدعي عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف
الا بعد البيان وان اطلق الوجوب او التكليف مجازاً او اصطلاحاً فان الكلام في المعاني دون الالفاظ فنقول لا خفاء هنا في ثبوت
الجنس متقوماً باحد الفصلين في الواقع وانما الشك في تعيينه المعتبر في فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات
الاخر بطريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا دفع لما تقوم به في الواقع ومن هذا البيان تظهر ان الاستحباب الثابت في المقام حكم
ظاهري لا ملفق منه ومن الواقعي فاتضح ان التمثيل بغسل الجمعة هو المطابق لغرض المورد حيث اراد بيان طريق التخلص عن العمل بخبر
الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب كما لا يخفى السادس قوله فيما لم يكن له مندوحة الخ ان اراد التخيير بمعنى الاباحة
ففيه ان دليل القولين يتساقطان بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابل اصل البرائة حتى يعدل عنه الى الاصل لظنيته بل الكلام
في جريان الاصل هنا كالكلام فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك للادلة الا الاحتياط وهي مما لا يلتزم بها المستدل
ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين او الرجوع الى
المجتهدين فهذا مما لا معنى لاصل البرائة فيه لثبوت التكليف فيه على كل من التقديرين وهذا ايض ضعيف اذ للمورد ان يختار الشق الاول
ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلاً من الدليلين وان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليماً عن المعارض
لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايض فيسقط ويتعين العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبار
من معارضة لمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما
اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف
الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس
طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخليص مبنياً على عدم التعويل على الظن في مثل المورد
المذكور وهذا ظ فاتضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع الايراد المذكور بل التحقيق في دفعه ما قررناه اولاً
من ان المقطوع به من الطريقة هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين
التعويل على الظن فان قلت للمورد ان يقول لا نم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على
وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البرائة فيما عداها قلت ان اردت ان الاصل برائة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى
بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظ ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت ان
الاصل البرائة في غير تلك الموارد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفاً للاصل
فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو فقد الظن بذلك صح التعويل عليه ولا كلام لنا لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايض
بدعوى القطع بعدم مساعدة الطريقة الملقاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور في هذا الزمان لادائها غالباً
الى تفويت كثير من الاحكام فيخل بمقصوده فتدبر ثم على هذا الوجه بالتقرير المذكور اشكالان الاول ان مقتضاه حجية جميع
الظنون المتعلقة بالاحكام وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى
اخراجهما بالاجماع لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص وايض مفاده حجية الظن من حيث كونه ظناً وهذه جهة واحدة فان صحت
صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا يتخلف عن مقتضاها في موارده واجاب عنه الفاضل
المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد في الشرع من النهي عن العمل بهما وح فلا حاجة الى
التخصيص وفيه نظر لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند

حصول

حصول امارته وغاية ما يمكن في توجيهه ان يقال يستكشف من نهي الشارع عن العمل بها عن وقوع الخطأ في افادتها غالبا وذلك يوجب
الظن بخلاف مقتضاها الحاصل له بالاعم الاغلب فيقدح به الظن الحاصل بمقتضاها للتعارض وهو كما ترى لمنع اصل التعليل اولا وعدم
لزوم التكافؤ ثانيا ولهذا لا يعد موافقة القياس من قوادح العمل بالرواية ثم انه تمسك في مبحث الاجتهاد على عدم افادة القياس
الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من المنع عنه مع ما في بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاشيا
لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وما ورد من ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم وما جرى من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين
المؤتلفات كما في منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والملائمة منشا لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار
الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين وبما دل على بيان
وجه بطلان القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول يوجب الوضوء مع
انه من المني اكثر وصلوة الحائض لا يقضى مع انها اكبر من الصيام وسهم المرأة نصف الرجل مع انه اقوى منها الى غير ذلك فما لا يدرك العقل فيه
الحكمة ادراكا قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام البادية التي تزول بملاحظة ما ذكر اقول دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم
اصلا المنهي الشارع عنه في مرتبة دعوى بعض الاخبارية قطعية الاخبار سندا ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما مكابرة
يشهد صريح الوجدان على خلافهما وكيف كان فالوجوه المذكورة مدفوعة اما اولا فلان العلة في القياس كما تكون معلومة فيعلم
بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذلك قد يكون مظنونة فيلزم منه ظن ذلك ودعوى ان العلة اما ان تكون معلومة او لا يكون مظنونة
وانه لا واسطة بينهما مخالف لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان اختلاف مراتب ما يوجب لحصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف
آثارها فينبعث منه القطع او الظن بمراتبهما كما في الحدسيات واما ثانيا فبان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها
وانما ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل به عند وجود اماراته والا
لا امتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى بقائه وبعد
حصوله وتعذر دفعه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه والعمل على حسبه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق
الحكم الاخير واما عن بقية الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدى اليها وهذا منزل على الغالب فان حكم بعض
الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على طرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من
بيان تخلف القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مطلقا لان مثل التخلف المذكور محقق في الاخبار بدليل وقوع التعارض
فيها الكاشف عن خطأ احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على ابي حنيفة واشباهه
من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصود ان كثيرا من انواعه مما لا يعتد بها لانها بمرتبة الامثلة المذكورة او اضعف
منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجة واما مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في
منع حصول الظن بالقياس والا لاثر في منع حصول العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى
ان حكم الشارع بصحة بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط الموجب لسريانه الى العقود وحكمه بايجاب افضاء الزوجة بالدخول بها قبل
التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط لانسحاب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء
بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما لا حصر له الثاني ان التكليف بالاحكام
وانسداد باب العلم لا يوجبان العمل بالظن الواقعي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع
النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت ساير الادلة اعتبر الظن الواقعي
ورجح على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور ولو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له
لا بما له شأنية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشأني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة
الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما من شانه افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد
باب الطرق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما من شانه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل
المذكور على حجية ما له شأنية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شأنية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة
في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة واحدة فلا يلزم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا
للظن الفعلي الى الظن الشأني لا يجدي في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشأ العدول ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان
يعتد حيث يوجد امارة ثبت عدم اعتبارها شرعا اذ لو كان مقتضاه مخالفا للامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح
الثانية لامتناع حكم العقل ح بجواز العمل بهما معا امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح
والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارات واشتمل المرجح الشرعي المعتبر للمرجح العقلي فيقدم ما افادت الظن الفعلي على

على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره لعدم اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلف
الامارات مقتضية لحجية احدهما ويلزم حجية ما يعارضها كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من
الادلة التى ثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يقول به الثالث انا لا نم انه لا انسداد باب العلم بالنسبة الى مورد القياس
ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤديه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اى شئ هو فى تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤديهما
نفس مؤداه يعنى ان الظن القياسى مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا
من حيث كونه مؤدى دليلا اخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايض نظر لانه ان اراد
بالعلم بطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية اعنى تأدية القياس كما هو الظ من بيانه فهذا راجع الى
العلم بعدم كون القياس حجة ولا جدوى له فى دفع الاشكال كيف وهو مبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان
نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل آخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى فى زمن انسداد باب
العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس فى زمن انسداد باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدى فى دفع الاشكال اذ يكفى
فى وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هناك كما هو ظ كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا
الامامية غلط ولحن وخطأ فاحش قد صدر مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل ان الشيعة تبرئت منه حتى انه لم يستطع
المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر وتاب ورجع وبالجملة لا يرتاب احد من اصحابنا فى بطلان العمل بالقياس والاستحسان
ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان فرض ان شيئا منها ليس بقطعى و
منع قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من
التشريع والبدعة والاستقلال لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم كذلك لاجل العلة كما فى العمل بالخبر ففيه ما فيه اقول
بل التحقيق فى الجواب ان بقاء انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما تقتضى حجية الظنون التى لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد
من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كك وهذا مطرد فى جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم
على العنوان العام ثم يطرؤ عليه التخصيص فالذى يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم بما عدا ذلك من الظنون
المحتمل الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغى له ان يقول بحجية مطلق الظن الذى لا دليل على عدم حجيته فيعتمد
على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما يفيد الظن الفعلى بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته واعلم انا
لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا يخ اما ان نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا
وح فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كساير الاحكام العقلية الظاهرية كالبرائة وشبهها وقد عرفت
مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهرى فلا اشكال فى المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع فى مورده بحكم
العقل الى الاقرب الى الواقع ولو مع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر فى اخراج
الظن القياسى والتجائه الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته اخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة توهمه كلوجه الاول
وهو كما ترى وكيف كان فعلى الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثانى كل امارة من الامارات التى لا دليل على عدم حجيتها ولا اقرب
منها فى النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما ثبت عدم حجيته سواء كان افاد الظن اولا والفرق بين ان تعتبر الامارات على احد
هذين الوجهين وبين ان تعتبر على وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب فى النظر الى الواقع وان فرض حصوله
فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما فى العمل باصل البرائة والاستصحاب بخلاف الامارات المعتبرة على
احد هذين الوجهين فان حجيتهما منوطة بالوصف المعتبر فيهما من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف ما ذكره المعاصر المذكور
حيث زعم ان القول بحجية الفتوى فى حق المقلد تعبدا يأتى مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت
قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحى فيكون الرجوع اليه تعبدا لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافى احتجاج بعض
الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفى فى كونه امارة تعبدية عدم
اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلى منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية فى نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول
الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلى لا الاقربية بل التحقيق ان المنشأ فى ذلك ما نقرره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة
الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والاقربية فى نظره وهذا مع اتحاد المفتى وضع
وفاق واما مع تعدده واختلافهم فى الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والارجح فى نظره فى
الفقه اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته كما لا يخفى لا ينافى كونه تعبديا بالمعنى الذى ذكره اذ لا يلزم من
تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن مع احتمال ان يكون المراد قول الافضل والاورع اقوى وارجح فى حق

حم

القياس مع الرواية عند من لم يقل بالدليل المخصص بل يحرم منه فيما لا نص فيه ... فتامل

وبقاء التكليف يكون بتحصيل العمل بالظنون التى علم عدم جواز التعويل عليها لو بعد انسداد باب العلم بها

من بعض الظن القياسى وشبهه وانه قلنا بان قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا ح المنع من العمل ببعض الظنون فالمعتبر

ان الامارات المعتبرة على التعبد

حكم الحجية له فلا ينافي كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح تعبديا كاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان
وجوه الترجيح منها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مط فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فقد استشكل
الفاضل المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجة ان لم يفد الظن قول
بحجيته تعبدا واجاب عنه اولا بمنع افادة القياس الظن لاسيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل به وعدم
حصول الظن بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم بالتخيير ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل
لانه احد طرفي التخيير اقول عدم حجية خبر الواحد تعبدا بناء على حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم
منه ومن الظن الشاني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض او كان الاحتمال الاخر معلوم البطلان قدم الخبر
على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال اخر معتبرة قدم الاقوى منهما ومع
التكافؤ بنى على التخيير بينهما ولا يلتفت الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد
به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فهما كان من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بنى على ان قضية الانسداد حجية
كل ظن فعلي ولو عامة فهذا القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بنى على حجيته ظاهر كما مر في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت
ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والاقرب اليه مع بعد الثاني فيجب على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجية
الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة بحيث ينتفي يبنى على التخيير ولا يعتبر الظن الشاني فضعفه واضح لانه اذا كان في مقابل
الظن الفعلي الغير المعتبر امارات او اخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بمساوات المرجوح
مع الراجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة ففيه ان
الظن القياسي بعد دلالة الدليل على عدم اعتباره يتساوى وجوده وعدمه وكيف يرجح مورده على مورد الذي دل الامارة [illegible]
عليه وايض لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير بينهما فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة
الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكر لزم من ثبوته نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص و
المظنون من الطريقة المتداولة بين الاصحاب عدم حجية كل ظن لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضية ما ذكر اصالة عدم حجية
الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من الشريعة اصالة عدم حجيته بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا
جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك
منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوى مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم فلا
اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز التعويل
على الظن مط وح فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين
من ان الظ من طريقة الفقهاء العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به فيما نحن فيه كما هو الظ فوجه المنع ايضا جلي كما يظهر
من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو كان العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها
على الاطلاق وجه الظهور ان الظن لا يدور مدارها واضعف من ذلك تمسكه بعدم تعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص
على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم والتنبيه على عدم قيام دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء
في ان مساق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل المحقق في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة
حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا على
هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم او الطريق العلمي اليها والتقدير في حقنا عدم التمكن من العلم
فلا يكون حكمنا مساويا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول التاسع ما استدل به العلامة في النهاية وغيره فهو ان خبر
الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظ البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم
جواز الاخذ بالموهوم الذي هو طرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح قبيح على الراجح
بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل يبتني على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني الظن الى العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل
المتقدم فاصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها منسد كما يشهد به الوجدان
فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو ظ البطلان فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في احكام المقدمات اقول ان قرر الدليل المذكور على حجية
الظن في الادلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على
التقرير الثاني فان قيل لا نم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح

بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الغرض المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما في تاويله مع ضعف تعليله اما الاول فلان تفسير المرجوح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالراى والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي هو مبدء اشتقاقهما باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه هذا المعنى مبدء لاشتقاقهما بمعنى اخر ومنه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بنوع تجوز واما الثاني فلانه مع اختصاصه بالقول بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي بالمشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة في الصدق والكذب بموافقته ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا نم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند عدم القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه مم لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي والعمل ضروري ومخالفة الاخباريين غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وسننبه على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا نم مخالفتهم للقوم في وجوب العمل بالاخبار وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معلوم مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر في بعض الموارد حرج وضيق منفي بما دل على نفيهما عن الشريعة مع انه لا قائل بالبرائة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا العاشر ان مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضي اولوية الاحتراز محافظة على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثاني والجواب اما عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام وح فلا علم بعدم التكليف فيما لا يتمكن فيه من العلم اذا اريد به العلم الابتدائي واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطرق علميا ولو ظاهريا فلا براءة المذكور مما لا مدفع له لظهور انا لا نم بعد انسداد باب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها في حقنا مط بل بشرط مساعدة طريق العلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا وعن الثاني بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مط على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع استقلال العقل بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لاقتضى التعويل على الظن في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام وتعرف ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكال والجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم اولى في اثبات ما هو المطلوب من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع دون ما يفهم من لفظه وفيه نظر لان النبأ والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والمنبئ سواء كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مط كما مر واعلم ايضا ان الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضي حجيته تعبدا كالايات والاخبار ومنها ما يقتضي حجية ما كان منه مفيدا للظن الفعلي او الشاني لا ما كان حجيته مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر ان اية النفر واية النبأ تدلان على حجية خبر المفيد للظن من جهة افادته له وفساد هذا الوهم في اية النفر واضح واما اية النبأ فربما كان فيه نوع خفاء نظرا الى اناطة قبول خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال

فيه

نصدق على الظنون لصدق الظن عليه وايض لا ريب ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد دل مفهوم الاية على قبوله فيكون المراد
بالتبين في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة خبر العادل في افادة الظن وايض تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة يدل على قبول خبر الفا
المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره اذ الظان للشئ ليس بجاهل له وايض مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وفساد هذه الخيالات
مما لا يكاد يخفى على من ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما فساد الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا الطلب الظن
ولهذا يصح ان يق ما تبين عندى هذا الامر ولكنى اظنه فينتفى التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والتبيان ورابعى
ونحو ذلك وكذا لفظ والظهور واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم اللفظ اعم منعنا المساواة بين المفهومين
واما الثانى فلان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى يسرى الى
خبر الفاسق المفيد له بل للتعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة ومما يؤكده ان خبر الفاسق غالبا كخبر العادل وان كان اقل ه
بالنسبة اليه وح فلا وجه لاطلاق القول بحجية خبر العادل وحجية خبر الفاسق بل كان ينبغى ان يق ان جائكم خبر لا يفيدكم الظن يفيد الظن م
فتبينوا او ما يفيد هذا المقام واما الثالث فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا عدم م
يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجريانه في خبر العادل ايض لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا و
ان كان بالنسبة الى الظ كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجرى فيه التعليل اعنى العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير كراهة ان تصيبوا
وتقدير المخافة غير مناسب للمقام وزعم ايض ان اخبار العلاج مفيدة لحجية الخبر المفيد للظن الفعلى وهو ايض كما ترى لان تلك الاخبار
ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح باحدى الامارات المذكورة فيها تعبدا واين هذا من دعوى دلالتها على حجية الخبر
الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا يقتضى
حجية ما يفيد منها للظن وان نزلت على ان المقصود منها للظن الفعلى من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار
الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ
بما هو اقوى منهما مع عدم افادة شئ منهما للظن الفعلى حجة المانعين امور الاول الايات التى تضمنت النهى عن اتباع الظن
والذم عليه كقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فان ما للعموم فيتناول المقام ايض وقوله تع ان يتبعون الا الظن وان الظن لا
يغنى من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار
الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهى عن اتباعه والجواب اما اجمالا فهو ان هذه الايات
على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم او الاطلاق فهى معارضة بالايات
التى دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها وتقييدها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقام
عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح قلنا لا خفاء في ان خبر الواحد
غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته مط على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس و
كفى بمثله مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعا رض
سلمنا لكن تناولها لجميع الازمان والاحوال من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفنا من الادلة القائمة
على حجية الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل
بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل من حيث كونه خبرا واحدا وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل
على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد التعويل في
بين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذى اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها تشريع محرم وعليها والاستصحاب م
من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة العمل بالظن مط فان صح لزم منه حرمة العمل بها
ايض لان مفادها لا يزيد على الظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو مح وفيه نظر لان المتبادر من النهى عن العمل بالظن على تقدير
كونه ظنيا النهى عن العمل بما عدا هذا الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم على ان المقصود ليس منع
حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابى او الظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق
المجتهد حيث لا يعارضه ما ثبت حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى مختص بالتبع
والتعدى يستدعى دليلا وهو في المقام مفقود ويمكن دفعه بان التاسى مع ان عموم الاية مبنى على ان يكون ما موصوفة الى الجزء م
لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الاية على تقدير الثانى ايض تفيد العموم لان عموم الموصولة
افرادى لا مجموعى وايات الذم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على تعميمه الى الفروع و الفرق

والفرق بين المقامين غير خفى فالمناط ثم ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض الايات ظاهر او صريح
فى الاحكام كقوله تعـ قل ءآلذكرين الى قوله نبئونى بعلم ان كنتم صادقين وقوله تعـ قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله
ما لا تعلمون وقوله تعـ قل انما حرم ربى الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم فى الاية الاخيرة
ما يتناول الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن الاية الاولى وفيه انه خلاف الظ فلا يصار اليه الا
لقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهى فلا يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب او غير الموجودين زمن الخطاب الا
بالاجماع و بثبوته م فى محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك فى تعميم الحكم بالروايات الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروجه عن
حد الاحاد لئلا يؤدى حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب ايض بان هذه الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذى لا قاطع على
حجيته اذ العمل بالظن الذى قام دليل قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلتنا امارة قام على
وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها اتباع القطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك فى الاية الثانية
انها وردت ذما على الكفار فى اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا معنى للذم على اتباع
الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد بيان يأتى فى مبحث الاجتهاد والثانى الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم
كالموثق اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفى اخرى لا يسعكم فيما ينزل بكم مما
لا تعلمون الا الكف عنه الحديث وفى الحسن ما حق الله على خلقه قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك و
والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على
جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن فى نفسه مفيدا للعلم كما فى العمل بالشهادة واخبار ذى اليد وظ اللفظ وغير ذلك و
قد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذى حكاه السيد
فى مسايل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل عن طريق العقول ان يتعبدنا الله
بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى ظهوره فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره وقال فى المسئلة
التى افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه بين فى جواب المسايل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية او
موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة
شعارهم الذى يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب فى الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول
انما عمل باخبار الاحاد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
فعلوه لان الشرط فى دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه فى
المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحققه على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبرا
واحدا فنفى التعويل عليه نقض لدعويه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ على خلافه حيث قال فى العدة على ما نقل عنه و
اما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبى او عن
واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديدا فى نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان
هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذى
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانى وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم ودونوها فى اصولهم لا
يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اذا افتى بشىء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل
مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر فى ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبى و من
بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذى انتشر العلم عنه فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه ولان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعى
الاجماع الفرقة المحقة فى العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذى لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر
الواحد الذى يرويه مخالفهم فى الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم على
خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايض وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العمل بالقياس و
قد علم خلاف ذلك انتهى وفى كلامه هذا تعريض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذى حكاه

جواب م

الاجماع

اذام هذا

السيد

السيد على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمنه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر ما اراه الا
عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك
فنعول على اجماع الامامية وفي ساير المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه
بالضرورة من المذهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة من طرق الفقه منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام
فلا يتمشى اجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسئلة الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه ان الظن يقوم مقام العلم عند
انسداد الطريق وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير
بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتاخرين رام
الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار
التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد بالعلم لانه
معناه عرفا ولغة والحمل على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول
والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى المشاهدة او سماعه وجدنا
لا نفسنا سكونا وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في
حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القراين المفيدة للعلم واورد ذكر الاخبار المحفوفة بالقراين مع انها لو كانت
مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما في الظهور والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا
ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد لقرب عهده بزمان المعصومين ووجود القراين المعاضدة كما ذكره
السيد ورد بذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله
على هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا امينا وانت خبير بان كلام
المحقق مما لا دلالة له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه الوجدان
لا سيما اذا تعددت الوسايط وخصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف وتوفر اسباب الخلط
والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ ظاهرا فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا
للعلم لجرى الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره
على اوايل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم فتعقل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء
والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصل البرائة
فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل بمجرده لا يفيد الظن بالبرائة لا سيما اذا ورد في مقابلة خبر معمول عليه والى
هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته الخامس انه حيثما يوجد خبر
واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوع فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الفرض السادس ان النبي توقف في العمل بخبر ذي
اليدين حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخران به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد و
الجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع السهو والنسيان على النبي فهو مطروحة لانتفاء شرط القبول فيه
حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماعه لشرايط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل
عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الاخرين القبول اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في
الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على عدم حجية خبر
الواحد بظاهره تدافع الا ان يكون المقصود الزام القائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه **فصل** يشترط في قبول خبر الواحد بناء على
جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال
بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتباري اذ على الاول يراعى في وصفه
بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه ما لم يثبت الاعتداد بمعارضته شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على
القول بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا او تفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها بناء
على ما اخترناه من ان قضية ذلك فتح باب الظن في معرفة الادلة واما ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين من حجية خبر
الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر هذه الشرايط الا ان يلتزموا بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون
المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع قطعا لان الفاقد لها ربما قام دليل على عدم حجيته كالقياس والاستحسان وهذا

وهذا على اطلاقه بعيد جدا ثم منها البلوغ فلا يقبل رواية الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لانه باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشية من الله فربما يحجزه عن الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في الخشية منه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال او تنزها عن رذائل الافعال او طلبا للمثوبة او القرب المترتب بمعاينة المفسدة او خوفا من اصابة مكروه دنيوي او تفويت شرف اخروي مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق مم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشاهد بالعيان بل التحقيق ان يتمسك في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن بحجيته ان لم يقطع او يظن بخلافها واما على طريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها لقيام الدليل عليه ولو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايض وجعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز قياسا له بجواز الاقتداء به ورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وببيان الفارق ثالثا لتجويزهم القدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت في حقه بقية الشرائط ولهذا قبلوا رواية ابن عباس واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف وما يقال من ان عدم قبول الصدوق لما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت الثاني العقل فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا ووجهه واضح نعم لو كان ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية الشرائط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام و الاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظ كالغالية والناصبة والمجسمة و من انكر بعض الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه بالتجسيم وقبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم فقبول ما ثبت عنهم للتاويل لقيام امارة او دليل عليه او انهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرائط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم به ايض لدلت الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو مم والا لزم اختصاصه ببعض الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يتم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع من قبوله مطلقا والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما تتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو مم وانما المسلم المساواة واما ما يقال من ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فكثرة الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يق تعليل الحكم بما [illegible] من سياق الاية فهو بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح المناط وذكر الفاضل المعاصر في تقرير الاحتجاج بالاية وجها ثالثا وهو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من عدم تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح فيتجه الاشكال عليه بعدم ابتنائه للمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فالمعول على ما حققناه من ان المعول بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر الكافر ان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به ايض والا فلا محيص عن القول بحجية ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بمدلول

عليه

عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور ولم يثبت فلا يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناوسية والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك ولختاره العلامة في احد قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطايفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان وبما رواه بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالتقريب واضح وربما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به واحتجوا بعموم قوله ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بان الامر صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا في دينه ملازما لمذهبه ومحافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا لا تعويل على خبره كما لا تعويل على خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين وتثبت وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما يثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الاية للمقام من حيث ان من ادات الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق علمي يثبت عندهم قيامه مقام العلم وتعميمه في الاحكام الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص وانتفاؤه الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث ممنوع سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم اية النفر فربما امكن ان يرجح عموم الثانية لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواية الاخبار على ما مر بيانه فيسلم عموم الاية الاولى اذ لا قايل بالفرق على انا نقول حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية او الرواية به كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظايرها به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكل واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ولنتكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول المعروف بين المتاخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة وارادوا بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها وبنوا بذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر واخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر ثم اختلفوا في تعيين الكبائر فالمشهور على الظاهر المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار مشتملة على ان الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا يختص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عرض له ذنبان احدهما اكبر من الاخر ومالت نفسه اليهما بحيث شق عليها الامتناع من ترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كالعدول عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عرض له قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر ومما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من الصغائر ومثل شرب الماء المتنجس وشربه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغائر وكذا بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه في حقه من الصغائر وكذا لو عول المقلد فيها على قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب وشبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصور اتيان ما لها للعدول عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي وفسره بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة

الفيهم بيان مغناهما

فانا لا نطلق الصغيرة عليها الا بالقياس الى ما هو اكبر منها نقل اجماع اصحابنا على ذلك جميع البابين للعمل بما عليه والستشهد بقولهم

مختلفة وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بانّ المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدم هامع التذكر فيرجع الى
احد الاقوال السابقة وامّا فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح فى العدالة ما لم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف فيدخل هذا
الاعتبار فى المحرم كما نبّه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرّح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز عن مساويها من المباحات
التى تنفر عنها النفس وتؤذن بدنائة فاعلها كالاكل فى الاسواق والمجامع والبول فى الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه
لباس الجندى ولمضايقته فى اليسير الذى لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح وبخل و
امثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة
فى حال دون حال او فى زمان دون زمان او فى بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ماسيأتى فى صحيحة بن ابى يعفور
وغيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذى ذكروه فى العدالة لخلو اخبار
الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها فى كلام من تقدم على العلامة ره وانما هو مذكور فى كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه
جماعة ممن تاخر عنه وينبغى القطع باعتبارها اذا كان فى مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التميز المورث لعدم الاعتداد
بتقوى صاحبها وبشهادته وما اشبه ذلك وربما ينبه على ذلك قول الكاظم ع فى حديث هشام لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن
لا عقل له واما ما ورد فى بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفى بعضها من ان يضع الرجل خانه بفناء داره واهام قوانان الحديث
مروة فى الحضر ومروة فى السفر وفى بعضها ستة من المروة ثلثة منها فى الحضر وثلثة منها فى السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد
والاحوج الى البيان بحسب المقام السؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها فى البيان مهية وعددا بل ربما كان ذلك تصريح الرواية
الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما اذا لم يكن فى مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان
الاحوط مراعاته الثانى ما حكى عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى
الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبى ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شئ احدثه شريك
بن عبد الله القاضى ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروى عن
ابى عبد الله ع حيث قال فى شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال ع
وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفى حديث علقمة عن الصادق ع لو لم يقبل شهادة مقترف الذنوب
لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه
شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان فى نفسه مذنبا ومال الشهيد الثانى الى هذا القول وايده
بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا فى المدن الكبيرة والقاضى القادم اليها من بعد و
الجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما نسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم و
ارائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه
حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط ولظاهر قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم فان الظ منه اعتبار صفة ثبوتية فى
الشاهدين زائدة على كونهما من المسلمين بل الظ منه كونهما معتدلين فى امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل
الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الآن يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم
القيد وان لم يكن معتبرا فى نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما فى المقام ولا يعارضه قوله تع فاستشهدوا شهيدين من
رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اختلال فى ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظ المستند الى المعاشرة ولو
فى الجملة او الاستفاضة او تعديل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق
عدم ظهوره بعد معاشرته فى الجملة وما فى حكمها وفى بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظ وهو القول الثالث
نعم ربما امكن الفرق بينهما فى تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر متاخرى
المتاخرين والظ انهم يريدون بحسن الظ ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه قدرا يعتد به فى وصفه
بحسن الظ عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثانى والظ منهم انكاره
واستدل لهذا القول بما رواه فى الفقيه فى الصحيح عن ابن ابى يعفور قال قلت لابى عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التى اوعد الله تع عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة
على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته
واظهار عدالته فى الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل

عنه

عنه في قبلته ومحلته قد لو ماراينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته نسخه صح
بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليه غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا
لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها
كما هو الظ من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظ طريق الى معرفة ذلك فيدل على الاول قوله ان يعرفوه بالستر والعفاف وقوله
ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو جعل تاسيسا كما تخيله بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب
الصغائر ايض وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا
يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظ فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول وربما
يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه نعم يبقى الكلام ح في معرفة الطريق اليها وينبغي القطع بكفاية حسن الظ بالمعنى المذكور طريقا
اليها لدلالة هذه الرواية عليه لتعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت كما يعرف وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن
تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات
معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرء القرآن فلا تقرء خلفه واعتد بصلوته الى غير ذلك
وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون
في غالب اوقاته متجانبا عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال تع والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا
انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح
في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا
يخالف القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظ بالنسبة الى
طريق صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لاختصاص المعنى الاول بالامامي بخلاف الثاني وحيث يطلق العدالة فالظ
منها هو المعنى الاول واطلاقها على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة
نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤول بما سيأتي وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان ذكره صح
فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطايفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد
تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم
بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هنا بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنييها الا ان يريد ما لا يكون فسقا في
مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول على ان
العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد ومما يؤيد ذلك
ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة من صح
الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط
فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة و
قدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكينا عنه
من منع العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي
او تنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التاييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي
ممدوحا بما يوجب الظن بتحرزه عن الكذب ويحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة الوثوق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا
اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا على الظن بصدقه وصحة صدوره اما
باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطايفة وهذا هو الذي
يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما
تجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح
في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تاخر عنه فمع عدم مساعدة
دليل عليه كما سننبه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتميز بين مشتركاتها ظنية مبنية على
امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال ولا خفاء في ان المعول

التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي
بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب يساوي تلك الظنون في الافادة وقضية وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد
بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان يكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فتكون حجة و
هو المطلوب احتج المشترطون للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على التوثيق نوع
تبين وان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن كالعادل فلا يصدق
في حقه الاصابة بجهالة فيختص الحكم به لتوافق التعليل ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا
لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن
فيها كاخويه من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها بجهالة لان المراد
بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بما نصبه
الشارع طريقا عامل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا
هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة بين ظاهر التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما نبهنا عليه انفا من
منع العموم وعلى تقدير تسليمه يخص بما مر من الادلة الثاني ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة
الوسواس ولا يبالي لغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا واحتجوا
عليه بمفهوم الاية السابقة ووجهوا الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم
فلا يجب التبين في نبائه والجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان
الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب مع ان من يجعلها موضوعة
بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد
المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا
قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر
فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول
في نفس الامر اثباتا لما اخبر به ولما صح طلب اقامة الدليل عليه لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بذلك وبطلان اللوازم
كلها بين فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة
الخبرية المصرحة اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووصفيهما
العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه
ما هو صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد
بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو
واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته
للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد
المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا الايراد غير منقح
المفاد ولا متضح المراد ولم نجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب بل الوجه في الدفع ان يوجه من يدعي ان الالفاظ موضوعة
بازاء معانيها الاعتقادية يجعل مداليل الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعماله
فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح اطلاقه عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في
الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الحمل ايضا
ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق على رجل فقيل جاءني صالح او جئني بصالح فالمراد ما يعتقد
كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح لهذا المفهوم وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على
ما يتناوله فاتضح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط كلام المستدل وبين النسب الخبرية
الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني
ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا
محيص له عن الاشكالات المذكورة فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة

عليه فانه

عليه فانه اذا كان معنى صالح ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكالات
قلت هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدء وانه ليس معنى بسيطا منتزعا من الذات باعتبار
قيام المبدء به انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح ولم
يعلم بانه زيد فيقال زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات مخصوصة لا يق يشترط في صحة الحمل قيام
المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد حيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول ليس المحمول هو الصلاح المعتقد
قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور ونعم يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف
ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعل اعتقاد
المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما
يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب هذا انه هو المناسب لسياق الجواب فان مبنى
الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيبقى مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق
لا من كان فاسقا عنده ثم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق ح مجهول الحال ولو نزل
كلام المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي
في كلام المجيب لكن يستدعي تطبيق دليله الاول على عوبر الى اضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة
للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد ضم حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في
خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال لتوجه عليه ان الحكم في
المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا
في الواقع ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم
المقصود وبهذا يتضح فساد ما يتوهم من انه تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم
التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط
بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالمح لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما يتم
به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول
كذلك الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في الاول والواسطة فيتجه استصحابه
او استصحاب حكمه من قبول نبائه ولا يعارضه العلم بطرو احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء لحكم العادة اذ
ليس ذلك علما بطرو الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالغلبة
فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان اتجه جريانه في
المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في ساير المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل
على حجيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه
من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يق لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان
فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة بقاء حيوة
الغائب واصالة عدم تنفسه مثلا فيترتب على كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء ملكة العدالة
قيام صاحبها بالوظايف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس
اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم
الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء بل قضية الشهوات الموجودة في المكلف
خروجه عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يق
من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشموله لجميع الافعال مم ولو سلم فشموله للتروك مم ولو سلم فنمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم
الصحة به حتى العدالة وهذا ظ واذا اتضح عندك ما حققنا ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي
انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق
الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يردد خبر
المجهول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة ممنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب
التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيترجح الثاني لاصالة عدم الحجية

الحجية وانما قيدنا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني نقل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوايل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كان نشا بملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافيات المروة فان قضية اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظ فربما يتعسر العلم بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البواقي منه او يكتفي في تركها بالظن المستند الى ظ الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظ في طريق الملكة وقد يستند في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركته الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المتصاعد الملكة دون وقوع الفسق فتدبر فيه السادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات او الاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله في حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون بعض كالحيض وكان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخباره ضابط به او اخباره مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تداركه غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او متدين او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم مسكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك **فصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على الظ اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظ فيه وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وباشتهاره بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظ وبتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل بل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية تفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وفرق الشهيد في قواعده بعد اشتراكهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال ويقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا العام بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث صيرورته عاما للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعين او تعيين له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزامه لحقه تعالى فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومثله المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهره ونجسه فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان بملكه فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله تعالى فهو كالراوي قال واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال انما

قول

لفظه ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا ينبغي للامين المخبر عن فعله لا
شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا مزكى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملكي انتهى ملخصا ويظهر مما ذكره
اخيرا وجه فرق اخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بحقه تعم فيكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاه الالزام بحق
غيره تم لكنه صرف الفرق عن ظاهره ولم يراع التقابل نظرا الى عدم مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها
اخبارا بمعين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحقه تعم لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه
في مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وبالجملة فالذي يتحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا له تم من خواص الخبر وكون
المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المعصوم او فعله
او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده
فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا نم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخباره هذا
اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظ وان اعتبرا بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة
يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك
ويترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا
شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كا
خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال بان ان الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة
متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد
الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالجواهر وكتوثيقهم لمثل زرارة وجرحهم لمثل احمد بن هلال وتحديدهم للحاجر وبيانهم
خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من
ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع
في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية
المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت القضية فيها حقيقية او خارجية نعم
يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص وان كان متعلقه او اثره عاما لكن ربما يرد مثله في الرواية ومع ذلك يبقى
الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الآن بمنع صحة الاستشهاد ولا وجه له واما الشهادة على النسب فلا اشكال فيها
على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهرته ونجسته واضح
السقوط لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان الشيء معلوم
الطهارة فاخبر بانه نجسه او تنجس فطهره بني على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله
الحاكم من باب الناقل عن الله تع غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المقررة له وقد صرح هو به ايض في غير المقام ولو ذكر
هذا التعليل للفتوى كان الانسب وما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بقرائن علمية
انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعله يريد
انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد
في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من
التعسف هذا وقوله هذا ملكي لا تعلق له بمسئلة الوكيل فلعله اراد ان يكون عطفا على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الا
بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها
رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك
مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد الحكم هو الدليل فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار
التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده وفي
الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة
خارجية صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز
التعويل في تعديل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل
او الى سائر الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها و
صحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه وايضا لاخفاء

لا خفاء في ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر الا بامثال الظنون والامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة
المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصرح باعتبار خصوص
شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك ومن الواجب النفي مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد
قد عولوا في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى على من تتبع موارد ذلك في كلامهم وذلك ينافي جعل التزكية من احد البابين
فان اللازم على تقديرهما تعيين الشخص ولو باحد الطريقين واما الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة
العدلين او رواية العدل الواحد فتكلف صرف وتعسف محض ينفيه ما اصلناه من حجية الظن في الطريق ويتاكد الحجة على القول
بكونها شهادة بان علمائنا المعروفين في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم
يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم في تعديلهم وجرحهم على النقل عن غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود
فرع فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة
او المحفوف بالقرائن القطعية اخذا بظاهر كلامهم مما لا يساعد عليه وجدان اولي الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل
غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر
اليد والاستصحاب وانما يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان موافقة اثنين من
علماء الرجال في التزكية انما يعتبر على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم
كالعلامة حيث اكتفى بتزكية الواحد فالظاهر انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي
عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول
الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والا لزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط
على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفتها شرطا سلمنا لكن زيادة
الشرط هنا المبني على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين يعني ان العامل
بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في مواردها غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر
الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض افاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظاهر
من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى
الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام فممنوع وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان
العدالة والتعديل سيان في جريان ما ذكروه في كل منهما والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة بطل اشتراط التعدد و
الا لزم بطلان ما سلمه من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الهيئات المكتفى فيها بخبر الفاسق ليس مشروطا
بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يتجه ذلك
في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اقول بل يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى
المفتي اذ الظاهر عدم التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة التقوى
عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة الواحد وكذا اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر
عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه
بخبره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه لا يقبل فيها احد الامرين من شهادة
العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فتوقف الشرط يزيد على مشروطه من حيث ان في التعيين
مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظائرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال
المذكور لكن لا يلائمه ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان
مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان
هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد بخبر الواحد
ولا يثبت مواردها الجزئية الا بشهادة العدلين لكن يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي
يكتفى فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك به المعترض
المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة
اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه نظر لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة الواقعية
واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا

من جهة

من حيث انها هي الشرط فلابد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها وكونها طريقا بعد ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل
في الاجماع غير واضح لان الاصل واية التثبت يدلان على ذلك ايضا الثالث قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه تدل بمفهومه على قبول خبر
العادل مطلقا فيتناول التزكية ايضا واعترض عليه في المعالم بان مبنى اشتراط العدالة في الراوى على ان المراد من الفاسق في الاية من له
هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية
على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم
توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى
العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا يفيد العلم ايضا واجاب بان مادل على قبول شهادة العدلين
دليل خارجى يجوز تخصيص الاية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء
صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على
الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل انما يستقل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا
لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا طريقا فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز
التعويل على قول غير الفاسق ثم كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيرتفع فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين
فان مادل على قبولها لا يخصص الاية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم الثابت في الظ واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل
والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق اسم العادل والفاسق عليه
وهما يطلقان على من ظن عدالته وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للمريض وانبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما
ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة
فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بدليل ان مجهول الحال اما عادل واقعى او فاسق
واقعى فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اتصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق
المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل
لتحقق خوف الضرر ولهذا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يكفى
فيهما مجرد الظن بل لابد من القطع او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه مما مر فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة
العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز
الاعتماد على تعديل غير الامامى للراوى ممن يحصل الظن بتوثيقه كحسن بن على بن الفضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول
الاول منه دون الثانى كما نقل عن البهائى لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه مم وحكى عن العلامة انه لم يقبل
رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشى عن على بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا و
يشكل بان الجارح على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتمد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون
عاثرا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء الدليل فيما عداه فيقتصر
عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظاهر مما مر **فصل** اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى
القبول مط وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو
كما ترى وخامس فقبله فيهما ان كان المزكى والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازى وسادس فقبله
فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاه عن والده الشهيد الثانى وهو راجع الى القول الثانى كما
لا يخفى والاقرب عندى هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الشهادة
والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود
تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة
على راى الشاهد المجهول اعتباره اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حسن الظ
وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفى بحسن الظ طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة
الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالمؤدى والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية و
الرقية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه
مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن

فيمكن استثناؤه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة فى اطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه
الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على
وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التى لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة
على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها
وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم بانه
لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا تبعا لعنوان الحرمة فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يق لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا
المشاركة فى الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقى فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوى والامر فيه سهل
لان حجيته على ما عرفت ليس تعبدية بل دائرة مدار الظن ولا ريب فى حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب و
لك ان تقول الاختلاف فى تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف فى طرق معرفتها لا فى نفسها لانها عند الكل عبارة عن
صفة خاصة هى ملكة الاستقامة فى امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظ يريد ان
ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذلك الجرح بالفسق لمرجعه الا معنى واحد و هو عدم الاستقامة المذكورة فلا يتاتى الاشكال فيه
ايض باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل فى وقوع الخلاف فى اسبابه فيتاتى الاشكال السابق فيه ويندفع بما مر من الجواب و
احتج موافقونا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح فى عدالته والفرض خلافه واجيب بان الخلاف فى الاسباب ربما وقع فالعدل يقول
بسبب لاراه الاخر ورد بان العادل متى اطلق التعديل فى محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا لكان مدلسا وهو
يقدح فى عدالته وفيه ان اذا اخبر بما يراه عدالة او فسقا فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس
فى الاخبار عبارة عن ارائة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكى ان الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا
وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان لا رائة ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه مدلسا
الدعوى فى المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين و
يعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب فى ذلك بحيث يطلقون فالظ انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفى
الغرض الداعى الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان يق ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظ دون مجرد
الاسلام مع عدم ظهور الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول فى الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفى بحسن الظ
على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة احتج النافى مط بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ
لا يزيد ذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم يعرف لم يقل ويمكن دفعه بانه
ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدى فى القبول وعندنا فيه لو قوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققناه فى حجة القول
المختار واعلم انا لو تنزلنا والتزمنا بالدليل المذكور فالمتجه على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه فى كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق فى
المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظ او
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح بنفى العدالة فانه يشارك التعديل فى الابهام
المذكور فى الجملة والثانى ما يعم الجرح ايض وهو عدم تعيين الكباير والصغاير مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فربما يرى
المزكى ما يراه كبيرة صغيرة فلا يقدح فى العدالة بفعلها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند
من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظ او انها الملكة وحسن الظ طريق اليها كما هو
المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظ طريقا اليها ويمنع اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق
لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفى العدالة فلا ريب فى كونه مقبولا عندنا باى معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن
الظ او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثانى فالتحقيق فيه ان العبرة فى كون المعصية
كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة فى كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جايزا عن طريق شرعى
لم يكن حراما فى حقه كذا اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعى كانت صغيرة فى حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية
وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط فى ذلك الهتك والتجرى وهو
انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع
على الظ فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قولهم وحسبتموه هينا وهو عند الله
عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل فى وجه لا سيما اذا كان الجهل فى اصل الاعتقاد لا فى تعيينه وكذا الحال فيما
لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه فى الموضوع او فى الحكم فانه يتبع معتقده فى كون

المعصية

العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مط وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول
كل من المزكي والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله في وجه لاسيما اذا كان الجهل
في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة
لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها
كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها ويحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا وهذه
الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قررناه موضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال
في قبول الاطلاق ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمهما به او علم بموافقة مذهبهما في الحالة المجهولة والا فوجه المنع على ما مر
احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه و
جوابه اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه ايض فالفرق تحكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة
المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب
رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايض فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايض والمخلص عن الكل واحد وهو
اصالة عدم حصول الالتباس ومجرد احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم
يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايض بانا لو اثبتنا احد بما يقول غير العالم بالاسباب لا ثبتنا
مع الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة يغني عن اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة عن م
اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابله او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم
بالعدالة فلا ينهض الحجة باثباته ويمكن ان يق قد يخطى العدل العامي في معنى العدالة والفسق على وجه يعذر فيه فيزعم فيهما
ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناها بطريق يبعد صاحبه من ذوي البصائر و
اهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان
يستند ايهما بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يفسر لفظهما بما لا نراه تفسيرا لهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في
تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه **فصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قيل يقدم الجرح مط وقيل يقدم التعديل مط وفصل بعضهم
فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص
وذلك كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك
الوقت او ما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا لمانع الاطلاق الى دعوى
الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل
ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء
ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما
يتجه في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت مما حققناها انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يجري فيها
لبيان مظان الظن والا فقد يرجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي
اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود او كان
هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه
كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تصديه
لنقل الاخبار التي لم يساعد عليها افهام الاكثرين لاسيما اوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون
الرجل بالغلو ويتهمونه به بادنى مقالة كانت تصدر عنه في حق النبي والائمة حتى عد بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو عنهم
عنهم مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب وربما كان الجارح ممن عدلهم معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم **فصل**
يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان
الظ من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظ من طريقة الآخرين حيث انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه
في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من فحاوى كلماتهم و
مطاوي عباراتهم فان دابهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموافق او كونه الظ من اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل
او التعويل على الظ في حق المسلم لاسيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة
هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي ففضية الوجه من الاولين ظهوره في موافقته

فى موافقته له فى المذهب فى قضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح فى ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه الى بعض
المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك فى جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا
قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح اخر بانه من غير الامامية كما فى داود بن حصين فان النجاشى اطلق توثيقه والشيخ صرح
بانه من الواقفية ولا بد من ملاحظة المرجح والاصل يقتضى تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاثبتية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشى
هنا على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة فى الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد
الاعتماد عليه فى الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد
التعديل وهو غير واضح وفى حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا ينفرد به احد من
اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلحه فيما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول فى كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح
التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يعد تصحيح الكلينى والصدوق لما روياه فى كتابى الكافى والفقيه توثيقا
لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفى فى تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك
ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقس على ذلك
الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا فى حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل
نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها فمنها قولهم ورع او تقى او دين والاولان نص فى التعديل
والاخير ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فقد
عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل وانما يدل على تعديل الذين من
الهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا
سيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى فى المدح ويحتمل قويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة
من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به فى العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر
ممدوحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على
توثيق من قيل ذلك فى حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات غير
الثقة والاهتمام العبادة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضى التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال
الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل فى خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشئ من الدلالات الاترى ان
على بن حمزة قد ذكر الشيخ فى حقه انه واقفى وذكر النجاشى انه احد عمد الواقفة وقال على بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون
وقال ابن الغضائرى هو اصل الوقف اشد الناس عداوة للولى من بعد ابى ابرهيم ع وروى الكشى فى ذمه روايات ولم يحك عن
احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ فى الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابى عمير وصفوان الى غير ذلك من النظاير مما يطلع عليه
المتتبع الماهر واما ما يقال من ان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤن من الفرق المخالفين لهم لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب
المطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون فى حال استقامتهم فمما لا
وجه له لان الذى يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوى غير امامى وكفاك فى
ذلك تعويلهم على النوفلى والسكونى مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور
النكرة المنفية فى العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما فى طرفى افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد
مدحا يعتد به وهو الظاهر ومنها قولهم اسند عنه وبعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ
عنه الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم نقف على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن افادة كون الراوى شيخا فضلا
عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفى ما لم يثبت وثاقته بعضهم قد يوجه ذلك بانه لو اريد
به مطلق الاسناد لم يتوجه لتخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضى ارادة خصوص نوع من الاسناد
فيبقى تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل
ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لا سيما الثانى نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او فصيح او اديب فهو
مدح بما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم
مضطلع الرواية فيقال اى قوى الرواية او عالى الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاصى فقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به
كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق فى مقابلة العامى وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله
وجه ومنها قولهم بعد ذكره والحق انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم لذكر

سكوتهم

الترجم

الترجيح بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظ نعم
لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله نصبه قيما على الصغير او امره بالانشاء ونحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية
وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابرهيم بن هاشم او اكثر القميون منه الرواية لاسيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان
طريقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال
السند في كتاب معروف او يكون رواياته في مقام معتضدة بامارات يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند
الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يخ من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقاة او لا حاجة في السند اليهم ومنها
ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعفه عدم اعتداد الاكثرين به في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي
الا عن من يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها لدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح
ايض الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو
بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد بجرحهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف
في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون التضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظ من الاخير ولو صرح بذلك
لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم غمز عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه
تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقته وكان الطعن
فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب
بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في روايته
وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح ومنها
قولهم ليس بذاك وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني يبتني على ان المراد ليس بحيث يوثق
به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها رميه ببعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع
ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب **فصل** اذا قال العدل او العدلان بناء على اعتبار التعدد حدثنا عدل ففي الاكتفاء به بناء
على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم و
الاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا ان المقتضي للقبول وهو تزكية العدل موجود وما يحتمل مانعا من
عدم تعيين الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان
الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون
الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكر مبهما او معينا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع
انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجة الشرعية لا تطرح بمجرد
احتمال وجود معارض لها اذا لم يعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح
انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يسري الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعذره كيف و
لو اثر ذلك لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا مسد لاحتمال وجود المعارض وان لم نعثر عليه فان الشك في
معارضة المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار
الشخص المعدل من حيث احتماله لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه ففيه ان تحقق
الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض
المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل المبهم باولى من علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين
فالاشكال المذكور لو تطرق الى الاول لتطرق الى الثاني ايض فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل في الثاني
طريقا الى استعلام خروج المعدل تعيينا عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايض طريقا الى استعلام خروج المعدل
اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا وقوله ومع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين
غالبا فيجب عدم القبول فيه ايض وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعفه ظ لان الغالب سلامة التعديل عن
الجرح والمكافاء وهو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارضه مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على
تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحجيته تعبدية لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ فيه ان المجتهد

المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وبجوزه الاطلاع على المعارض لامطلقا ثم بعد الفحص ان لم نعثر بشئ يخالف الامارة التى وجدها الآن
فهنا يجرى احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص وعدم الوقوف عليه ايض وكذا الحال فى ساير الادلة الظنية و
قد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعارض او مع تعذره اذ لم نعرف هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب
لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع ضيق المجال او
عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوى حدثنى صالح او وافقنى ثقة او من لا يعتد بروايته او غير عدل او حكم الفقيه
بضعف الرواية فان الكلام فى ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر واعلم ايض انه لا يكفى فى قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا بعض
اصحابنا الا ان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض اصحابه والعجب من المحقق انه مع اشتراطه العدالة
فى الراوى وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى فى تعديل الراوى اذا ارادها
كونه اماميا لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول ومنع منه فى الثانية
لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفى على المتامل **فصل** قد تداول بين اصحابنا
التسامح فى ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالرواة الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب والتحريم على الاستحباب
او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف فى ذلك بعض متاخرى المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما
يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق فى كتاب الصوم
من الفقيه واما خبر صلوة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق
محمد بن موسى الهمدانى وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب
المشهور هو المنصور ويدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل
للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية راجح عند العقل
رجحانا ظاهريا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم لانه ان قيس الفعل بالنسبة الى جهته الواقعية فلا ادخال اذ نسبة التشريع
الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمالنا لدخول شئ فى الدين عند الشك فى دخوله فيه ليس تشريعا كذا اتياننا به لذلك الاحتمال
ليس تشريعا وانما التشريع هو الحكم بالدخول او الاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظ فقد عرفت ان العقل قاطع
برجحانه الظاهرى ح فالادخال بهذا الاعتبار متحقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدلالة العقل فلا يكون تشريعا ايض واما
الثانى فلما سيأتى فى محله من قوله اخيك دينك فاحتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كذلك يصدق
على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن تمام القول بعدم الفارق مضافا الى شمول ساير الادلة
له الثانى وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروى فى المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله انه قال من بلغه
شئ من الثواب على شئ من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ورواه فى الثانى بسند معتبر عن صفوان
ايض ومنها الصحيح المروى فى الكافى عن هشام ايض عنه انه قال من سمع شيئا من الثواب على شئ فصنعه كان له اجره وان لم يكن
على ما بلغه وفيه ايض عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا
ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظ من هذه الاخبار ان الاعتماد
على مطلق الخبر انما هو فى ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا فى اثبات اصل الرجحان بدليل قوله فى الرواية الاولى على شئ
من الخير فانه لا بد من ثبوت خيرية العمل بحكم ما يندرج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه فى عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان
الظهور المذكور انما يتم فى الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يكون المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيتم واما
الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظ شئ وعمل وهما تتناولان ما كان ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما
بما فى الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يجرى فى مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الامر كما فى المقام فان
تلك الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوى فى الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد متن الروايتين فيكون
الاختلاف ناشيا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهى كما مر دالة
على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوى والمورد لا يقتضى اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف
من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطاء لامتناع
نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا فى شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان
دون الخطاء الثانى انها على تقدير التسليم دالة على ترتب الثواب على العمل الذى اخبر بترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا تدل على

الاول

الاذن فى الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه تعم وانه يتطول على عباده بما يرجون منه من المثوبة وهذا
لا يقتضى ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعى يتوقف
على صدور الخطاب ولا يكفى فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك الاخبار ينادى بالترغيب الى ذلك العمل كما لا يخفى
على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا يفهم استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب و
اما انكار دلالة ذلك على الاذن فاوضح فسادا اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه وتجويزه يؤدى الى تجويز ترتب الثواب
على ارتكاب المعاصى وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية فان قلت قد ورد فى حجام حجم النبى فابتلع ما مصه من الدم
انه نهاه عن ذلك واخبره بانه قد حرم بذلك جسده على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهى من اعظم المثوبات على
ابتلاع دمه وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتب على ابتلاعه قبل وقوع النهى و
الظ انه قصد التبرك بذلك ولم يتنبه لتحريمه فلم يكن فعله محرما فى الظ بل ربما كان مندوبا بالظنه ذلك ولو سلم تحريمه فى حقه فيمكن
ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم فى البدن وصيرورته منه لا على نفس الابتلاع فلا ينافى تحريمه
لامكان نيل السعادة بشئ مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تنحصر فى التعذيب بالنار هذا وان اراد المورد ان الحكم
الشرعى بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظى به بحيث لا يتحقق الخطاب اللفظى لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب
على المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سيأتى بيانه فى محله واما ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل
تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب فى ان ما يترتب عليه الثواب
مندرج فى الخيرات والثواب الذى يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرته تع او دخول الجنة واما يستلزم دخولها من
نيل ما فيها من حور او قصور فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضى تحقق المغفرة
ولو فى الجملة الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه فى الخبر المشتمل على ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا
بل تركا كما فى المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لترتب الثواب فيشمله الرواية و
العمل والشئ اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تع لا يضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وبهذا الاعتبار
صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه ان الترك ما لم يقترن بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد فى العرف عملا
ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب ثابت فالمناقش بمنع العموم مباهت الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق اية
النبأ معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الآية لكونها اقوى فى الحجية والا فلا اقل من التساوى فيتساقطان فلا يبقى
دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول اية النبأ الثواب لان المطلقات التى فى سياق العموم تمّ ٣
كالرجل فى قولك من اكرم رجلا فله كذا تفيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضية شمول العام المقيد بطلق افراده هناك
شمول المطلق لافراده لا محالة مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وينبغى التنبيه هنا على امور الاول
يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح فى ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها فى نفسها
معلوم فيتسامح فى اثبات رجحانها فى خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال فى المعتبر بعد ان اورد رواية عمار
الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال ٣
اشهر وفيه ايماء الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصية من غير دليل تشريع كالحكم برجحان اصل العمل
بدونه فان اعتمد فى ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى المقامين سواء الثانى سرى بعض الاصحاب امر التسامح الى الاكتفاء بفتوى
الفقيه المعتبر قال فى المعتبر بعد ان نقل عن ابى الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا باس
باتباع فتوية اشهر ويمكن ادراج عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامى فينبغى القطع بعدم الاعتداد
بفتوية وفى سراية حكم التسامح الى العمل بما رواه المخالفون فى كتبهم عن النبى او احد المعصومين مع عدم انجباره بعمل الاصحاب وجهان
الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما وربما يظهر من عبارة المدارك الميل
الى ثبوتهما بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدى المصلى مصحف مفتوح قال والحق اتج
به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة فى ادلة السنن وان كان للمناقشة فى هذه المعانى المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى
ضعفه فان الاستحباب حكم شرعى فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله بما
لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح
هنا مبنى على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعى ولو فى الظ على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هناك على الكراهة
بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التى تثبت فى صورة التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا ترتب منقصة دينية

نعم فى جميع الكلام على عمل تعذيب ولا ينافيه الاخبار عمن ذكرتم

دينيۃ على الفعل العدم مساعدۃ دليله على ذلك الخامس يعتبر فى جواز التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان
عموما او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر على تحريم شئ كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفۃ دالۃ على استحباب ذلك فى خصوص
مقام كالغناء فى مرثيۃ الحسين ع لم يعمل بها اما لعدم انصراف اطلاق روايات الباب الى مثل ذلك مع عدم مساعدۃ الشهرۃ وقاعدۃ الاحتياط
عليه او لان رواية النهى تتضمن الثواب على الترك وهى اقوى مستندا فتتعين للترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلوۃ الاعرابى
نظرا الى معارضۃ روايتها العموم ما دل على ان النافلۃ كل ركعتين منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن صلوۃ الغفيلۃ وشبهها المعارضۃ
روايتها لما دل عليه الاخبار المعتبرۃ من انه لا تطوع فى وقت فريضۃ ومنها ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب او مخالفا لما هو
المشهور بينهم لقولهم ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد فى الخبرين المتعارضين الا انه يعطى علية الشذوذ لترك العمل وهى مشتركۃ
وفى حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كتركهم التعرض لبيان الحكم فى مقام يقتضى البيان مع كون الرواية بحيث يبعد
خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد فى بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول والاذان واعراض اصحابنا عنها **فصل** اذا
قال العدل حدثنى فلان او قال فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطۃ فالظ عدم الواسطۃ وان كان قد يروى
عنه بواسطۃ وان ارسله او ذكر واسطۃ مبهمۃ كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففى قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف
ان الراوى لا يرسل الا عن ثقۃ كابن ابى عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامۃ فى احد قوليه وجماعۃ وهو المختار
وعن الشيخ القبول مط ان عرف انه لا يروى الا عن ثقۃ والا فبشرط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحۃ وعن المحقق انه حكى
ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقۃ انا نرى بالعيان ان العدل كما يروى عن الثقۃ
كذلك يروى عن غيره فليس فى روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عند التصريح بالاسم من طرق
التعديل فاذا ثبت جهالۃ الواسطۃ لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر للشك فى تحقق شرط جواز العمل به كما مر فى المجهول ولنا على
القبول اذا عرف ارساله عن الثقۃ حصول الظن والوثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من
الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل فى هذه الصورۃ مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوى فى المبحث المتقدم
واحتج على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق بقوله لا لان ذلك تعديل للواسطۃ حتى يرد انه على فرض تسليمه شهادۃ على عدالۃ
مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالى اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطۃ
ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهۃ العدالۃ عنده ايض ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل
بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لانه اذا قيل فى حق رجل لا يروى الا عن ثقۃ فالظ منه ان المراد انه لا يروى الا
عن ثقۃ عنده فاذا ارسل ح فالظ انه ارسله عن ثقۃ عنده فكذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقۃ فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور فمع
التصريح اولى ثم قبول مثل هذا الراوى لكل ما يرويه غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقۃ لا يوجب الاعتماد
على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت فى مقام فان كان من جهۃ عدالته عنده فالكلام فيه ما مر وان كان من جهۃ اخرى
فهى غير متعينۃ فيمكن ان يكون قبوله ح راجعا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية فى حقنا حجۃ والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل
بها احد ثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفۃ السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل
على ان الراوى لا يروى او لا يرسل الا عن ثقۃ عندهم او جعلنا الاطلاق مغنيا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا فى تعديل الواسطۃ
وسلامته عن الجرح فيتجه القبول هنا وان اخترنا المنع فى المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت وقوعه مما يمكن تطرق القدح
اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطۃ ح من جهۃ اخباره بانه لا يروى الا عن ثقۃ تعويلا على تعديل الراوى كما هو مختار جماعۃ
احتج من قال بالقبول مط بوجوه الاول الاجماع الذى حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفۃ عملت بالمراسيل مط كما عملت بالمسانيد
اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحۃ والجواب منع الاجماع على الاطلاق لاشتهار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به فى الجملۃ ولو
عند وجود جابر فلا كلام الثانى ان تصريح سكوت العدل عن الاصل الذى يروى عنه تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله و
الا لكان تدليسا والجواب المنع من قضاء سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر فى طريقۃ الرواۃ الثالث ان اسناد
العدل الحديث الى المعصوم ع يقتضى صدوره عنه والا لكان كذبا فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجرى حيث
يصرح بالواسطۃ لان الاسناد الى المعصوم من الرجل المجهول لا من العدل الثانى ان اسناده الى المعصوم حيث يسنده اليه لا يقتضى
علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول وامارته لا تنحصر فى وثاقۃ الراوى
بل هى من جملتها فالتعويل على مجرد تعويله تعديل له فى ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم به لجواز
ان يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجرى فيه ما يجرى فى الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على
هذا النوع تمسكا بان العدل لا ينسب الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدوره اما من جهۃ العدالۃ او التثبت وكلاهما يفيد ان الظن

قرائة القرآن

وصف

ضعفه لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامانته يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا مع علمنا باختلاف الآراء في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة عملا بها فيتم نظرا الى ظن العامل بصدقها وفساده ليس بموضع تامل احتج من منع من
العقول مط على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من
كونها من باب الشهادة بل مبناها على الظن كما مر مرارا **فصل** يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا
نعرف في ذلك خلافا من اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع منه مط وبعضهم الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع
في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظة قال او مراده واما نحو امر بكذا ونهى عن كذا او صرح بنقل المعنى
فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوها مما يستظهر منه عند الاطلاق الاسناد نقل اللفظ نظرا
الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال
التغيير اخذا باطلاق المنع لنا اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص ولم يسبق من احد انكار على الناقل ولا
على العامل مع ما نرى من اكثارهم الانكار والقدح بما كانوا يعدونه من اسبابه كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل
وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جواز تاديته بالعجمية والاعتداد به مع
تعذر الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص الالفاظ
ورابعا انه تع قص القصص بلغة العرب وحكاها بلفظ القول وحكى عمن ما لم تقع بلغتهم وعن من وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلوب
آخر لاشتمال القرآن على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعد عليها وسع البشر وايضا قد قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع
ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا
اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فنمنع كونه نقلا بالمعنى تعويلا على الظ وخامسا
شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس ولا يبعد ان يكون المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير او الفتوى والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول
اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى
ايض بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة اذا لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا حجية الظن في الطريق
حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظاهر في صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب المنع من
ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراءه
عن فائدة يعتد بها فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ و
منها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه فيه على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا بل
التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك
تقليد فبطلانه مم والسند ظ مما مر مع ان الخطاب التفاهمي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى
يفهم بالاجتهاد مم ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى نقيض المطلوب اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو
يسيرا والجواب انا لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سياتي ومنع امكانه عادة واضح الفساد و
منها قوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله رب حامل فقه الى من هو افقه منه
وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدق اذا ادى المعنى من غير
تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكن معارض بما هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على تادية المعنى كما سمع او على
الاستحباب والرواية الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل
على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على
منع الحجية ولا خفاء فيه على الناظر الفطن **فصل** اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان
يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول
اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمداليلها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او
باعمال القواعد المقررة والظ منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول الثقة
العارف بوحدة المفاد فيصح الاستناد مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الذي
في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفادين علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل
من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل

وبالقرينة اوضح منها
ويشكل بان مع
اقتضاء المطلوب المراد
الانفهام والاعتماد
ذلك مع القرينة
مع

كنقل المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل
على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى
بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل
بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصودة على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة ليسوغ
للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اثر مثل
هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون قد روعي في لفظ الحديث مصلحة لا يوجد في غيره ويمكن توجيه المنع من
تبديل الظاهر بالنص بادائه الى الاختلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب في توهمه واما مع العلم بوجود المعارض وحصول
الاختلاف فاوضح وهذا لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة يجب المساواة
لما مر **فصل** ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا بامارات توجب الوثوق و
الاعتماد عليه كوثاقة رواته او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على
تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير او تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او لاعتضاده بعمل الطائفة او
اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه
شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمعتمد الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب وثوقهم به واما المتاخرون فلما طال
تباعدهم عن زمن الائمة والرواة واندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في
وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل على رواية لانه يشبه التقليد والتبعية وهم بمعزل عنه
بالكلية ولتكثر الاجلاء واختلافهم في الآراء ولم يجدوا للشيخوخة ما يميز الشيخ عن سائر العلماء قسموا الرواية بهذا الاعتبار
الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او معلوما بالفحوى
والامارات كمضمرات سماعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعدة
السياق عليه وانما نشا الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقرائن والامارات
فكذلك ولهذا حكم بعض متاخري المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابرهيم بن هاشم مع انه لا نص بتوثيقه نعم
يستفاد وثاقته من تعويل ابنه الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقررة في محلها واشترط
بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متنه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال
وعدم الشذوذ لدلالة العقل والشرط الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي الصحة الاصطلاحية والاول مستغنى عنه بما قررنا
وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتراه بعد ذلك ضعف او ارسال
فيقال لصحيحة ابن ابي عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكورين بن سنان
فيقال روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكور من قبل محمد على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان انما يرتكبان
حيث يكون حال المذكور او ما بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح
بالاسم ليراجع عند التمكن او ليبني كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في
السند ويطرو بعدهم ضعف او ارسال فيصرح بالصحة اليهم ويأتي ببقية السند على وجه ليتبين حال الرواية بحسب الاول الثاني
الحسن وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده
موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين الحق
بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولقد كان في تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمشاركة
القسم الاول ففي الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنيان على الخلاف في تعيين المرجوح منهما لانحطاط السند تبعا لحال اخس رجاله
والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافآن وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان
كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مرتبة الموثق ارجح من مرتبة الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن فان كان
الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين
الى راو معين او على جملة محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح ووجهه ما عرفته هناك وقد عرفت مما حققنا حجية هذه
الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو ما لا يتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى قسمين الاول
ان يكون جميع رجال السند غير اماميين وممدوحين بغير التوثيق بما يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كذلك و
يكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول فقضيته ما نبهنا

سابقا

سابقا بحجيته واما القسم الاخير فليس في نفسه بحجة نعم قد ينجبر بمعاضد خارجي كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردنا
في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة
وبالقسم الاخير ما لا يعتقد في حقهم كلا او بعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه **فصل** لا بد للراوي من طريق يستند
اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته من
احتمال الاشتباه والقصور المتطرق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فقرره
واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون المخاطب بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرائن توجب
صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان جاز
التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من
الثاني لان علم المعصوم بسماعه ربما يوجب ان ينبهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لو لم يعلم به
ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما
افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني او سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما نحو امر بكذا او
نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسيأتي الكلام في حجيته ولو قال امرني او نهاني
فظاهره السماع ويقول فيما لو اقره على الرواية التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية
الفعل والتقرير ومنها مكاتبته اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الخطاب خطه ولو بمساعدة القرائن والامارات و
ليس له ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الي او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول
قطعا لان الكتاب ربما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والظ انه دون السماع بالوجه الثاني ايض وفي رجحان الثالث عليه
وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول قال لانه ظ في
السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كتأخر زمانه عن زمان من يسند اليه القول لكن ليس له في مجرد قوله قال
دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اختصارا كما نرى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت
دعويه العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا
انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير
المفيد للعلم بعين اللفظ او لطريان النسيان فيما سمعه او لوثوقه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او لقرائن غير مفيدة
هذا العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فلتحملها عنه ايض وجوه منها انه
السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره
قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم
على وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما
يختلف باختلافه المعنى فربما ينبه السامع على الوجه الماثور وبكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح بانه فيما اذا كان الراوي
متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه وهذا
الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من توجه
القاري اليه ولهذا نرى انه يحفظ السامع ما لا يحفظه القاري ولا يعارضه قوته من جانب الراوي لان مسبوقية خبره بالرواية
بل تكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجهه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت
لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره
حديثا فاقتصاره على قرائة الاحاديث الثلثة عند العجز يدل على رجحان قرائة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقرائته
عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرأته عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قراءة عليه
ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فيناقضه قوله قراءة عليه وضعفه ظ اذ لا مناقضة له مع المعنى المجازي
ومناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضائرة والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قراءة عليه واستشكل
بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه فيكون في حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة
في رواية الحديث عنه عمن يروي عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او روعني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد تكون
في كتاب معين مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب مامونا عليه من الغلط والتصحيف
او يجيز له الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من كتابي المعهود او من كتاب

كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب الاربعة
قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عني فاتضح انواع الاجازة وانها
اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين وكما يصح اجازة الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم
منفردا ومنضما ويعتبر في اجازة غير المشافه بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد له من التنبيه على ذلك ولا يجوز
له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما يظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر و
الا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ
الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يتناول الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان او عمن ذكرت اسمائهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن
الاكثر المنع والقول بالقبول اوجه اذ العبرة بالنقل لا بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره
ولا بد من علمه بانه خطه او خبر من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن
الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة
ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يرويها
معاصرا كان او لا والظ جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية **فصل** كما لا يكفي عندنا
في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشتمل على شرائط القبول وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كذلك لا
يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون
والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب
جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل بها بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام
الفروع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم بيننا
احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول ايض مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب
فيه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار
حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة
لبعثها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع
الخارجة مما احاط به تلك الكتب وليس في تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها اذ لم يظهر
من اربابها قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجمعون على
نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظ انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند
التاليف جمعه او تعلق به غرضهم ولم يقصد وابذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المجهولة التي لم تشتهر انتسابها
الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد بحيث يوجب الوثوق بها فمن جملة
هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى التقي
المجلسي ره واول من اطلع عليه واستحسنه القاضي امير حسين بن حيدر وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاءني بعض سني
مجاوري لبيت الله الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه
خطه وكان عليه ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه فاستنسخته وقابلته ثم انه
انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي ولخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ففي اوله يقول
عبد الله علي بن موسى الرضا اما بعد فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية الخ وفي باب
الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت روى ابي عن
ابي عبد الله ع وفي كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع
اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تع واعلموا انما غنمتم الاية فتطول علينا بذلك
امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايض ان كثيرا من فتاوى الصدوق قده مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة
الشرايع وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب ومثله مقنعة المفيد فيظهر بذلك ان الكتاب
المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على
متون الاخبار وايراد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عد الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول و

الثها الرجع

واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرايع الصدوق عند اعواز النصوص فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ما اخذ جملة من فتاوى
القدماء التي لا دليل عليها ظاهرا موجود فيه فيظهر انه كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتاخرون
عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد
كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع
وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخط المعروف ونقل عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء
المتاخرين عن الشيخ الطوسي ره ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا نعم قال والظ ان المراد
بكتاب الرضا هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انتهاء اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا
اعصار الائمة ع هذا ومما يبعد كونه تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما
نرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المروية عن الائمة الاطهار ع بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم مثل
هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل بها على العمل بساير الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي
او نسيانه او قصوره في فهم المراد او في تادية المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسايط وسلامة الكتاب المذكور
عن ذلك ولبعد ما فيه عن التقية بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والآثار
المروية عن الرضا ع فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته
مضافا الى شواهد اخر في نفس الكتاب يؤكد الظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور مما لا يشبه بعبارة الامام
كما لا يخفى لمن تاملها ومنها اكثاره من قول روي واروي عن العالم وروي عن العالم وهذا مما لم يعهد في كلامهم في غير الكتاب
المذكور ولا في كلام غيره من ساير الائمة ع ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا
الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منهما من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية اقيد من بيان ما هو المعتبر
في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم
تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه
قال يجوز الصلوة فيه وروي انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن
واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب العدل سالت العالم ع اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعز من ذلك فقلت له ففوض
اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام
واما الوجوه التي يتمسك بها على انه تاليفه ع فمع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخة بالخطوط
التي شاهدها عليها بانه من تاليفه ع موهون بتباعد العصر وعدم معهودية خط ارباب تلك الخطوط وقرب احتمال التدليس اليه ولو
سلم فوجود خطه في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب
الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا اما بعد اخر الحديث غير صريح
فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه ع او وجده بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في
كلامه لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث
اخر بقوله ويروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك واروي ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول
وقوله ضرب جدنا يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله ع المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فلا يلزم منه كونه علويا
لا اماما وقوله روى ابي عن ابي عبد الله ع لا دلالة على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون
بزيادة الياء من ابي او بحذف عن عن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يجد فيه النسخة ويحتمل ايضا حمل الاب او العالم على غير
ظاهره وحديث اللؤلؤة غير واضح فيما ذكره قال بعد ذكره وروي في خبر اخر بمثله لا باس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا وكلام
يبعد ان يكون قوله وقد امرني ابي من تتمة الرواية مع انه لا يبعد تعويل راو على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على رسالة ابيه
اليه ومما مر يظهر ضعف الاستشهاد بقوله ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله فقطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة
عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا لتحقق التطول او الامتنان
في حق امثاله بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك
ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين لما فيه فلا دلالة فيها على اخذهما من الكتاب المذكور لجواز العكس او
كونهما ماخوذين من ثالث وكذا الفتاوى التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض فتاويهم مما لا يوجد
ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس بمعتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل

في النقل الذي سلفناه فمن الظاهر ان الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العاثر عليه لنبه عليه في بعض كتبه
او نبه عليه بعض علمائنا المتقدمين عاصروه او تاخر واعنه واما ما ذكره البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضا فلا دلالة فيه على
ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب
المذكور فلا دلالة في كونه صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون وجد له او رواه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون
الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضا قد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه بواسطة وبدونها كما يستفاد من
قوله روي عن العالم واروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ويصح نسبة الكتاب اليه نظرا الى ان الغالب حكاية
كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح
فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول
وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات فهي بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل
على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد والصدوق عليه في جملة من مواضعه
فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة
التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب لذاتها دعيته بمجموع الكتاب في حقنا لكان علمائنا
بتعويلهم على رواية معينة مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى **فصل القول في الفعل والتقرير** اختلفوا في التاسي بفعل
النبي صلى الله عليه وآله فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في
غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي
كما او من الافطار بالحلو والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب لنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله صلى الله عليه وآله وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب
والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بان الظاهر من اطلاق الطلب لان اكثر افعاله صلى الله عليه وآله مندوبة في حق الكل وبعض
ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر
وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن
مساق الآية فتنزيل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شانه صلى الله عليه وآله عدم ارتكاب ما يتعلق
غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء تورعه بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي صلى الله عليه وآله اولى بذلك منه في
جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعله الخاص راجحا لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم ترتبه عليه ليترجح التاسي به مطلقا
لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلاف الاولى بل المكروه مما يجوز صدوره
عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قصة آدم وموسى ويونس وداود فصدور المباح اولى فيتطرق الاحتمال الى نبينا صلى الله عليه وآله مع
مساعدة ظاهر العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه بما مر من مراعاة
الغالب الا انه لا دليل على حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها الآية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على
الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي
فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته
وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيرها فان ذلك اسوة
في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر ان ظاهر الآية نفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب منه صلى الله عليه وآله اذ مفاد الامر رجحان المتابعة ولا
يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين صدوره منه صلى الله عليه وآله وهو
بعيد او يوقع فعل المباح بنية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظاهر قوله ان
الله احب ان ياخذ برخصه كما احب ان ياخذ بعزائمه فتنزيله على الاخذ برخصه لكونها رخصة لئلا ينافي ثبوت المباح او رجحان
ما الحق نعم فلا ينافي الآية فعله صلى الله عليه وآله للمباح بهذا الاعتبار لكونه ح راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة
عن مجرد المتابعة فاذا فعل صلى الله عليه وآله فعلا ولم يعلم وجهه فتابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تاسيا به لانه ان كان فعله
بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب والندب لم يقدح في صدق التاسي قصدنا فيها القربة المطلقة
لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه صلى الله عليه وآله فان قلنا برجحان
التاسي فيه ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان ح من حيث كونه تاسيا خاصة لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ
تعيين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التاسي مخصوصا به

ولايضا

ولا يصار اليه الا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انه ص اتى بالفعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلناه بنية الندب نعول بلا
على الاصل صح العمل ايض اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد لا سيما اذا كان لدليل شرعي وح فيحصل التاسي فيه من
حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تع فاتبعوه فان الاتباع يعم اتباعه في الفعل
والقول فيجب اتباعه في الفعل وهو المقص وقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله اتبع الرسول فينعكس
بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن حبه تع واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره والذين امنوا اشد حبا لله و
قوله تع قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يق اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير
المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه سلمنا لكن لا بد من حمل
الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا
بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا على اغلب وجوه التصرف وقد يق الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه
على الوجه الذي اوقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر ومنها ان اطاعته ص
واجبة فيجب التاسي به اما الاول فلقوله تع اطيعوا الله والرسول وقوله تع من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني فلان الاطاعة بمعنى المتابعة فيعم المتابعة في الافعال و
الاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في اطاعته تع دون الافعال بدلالة العرف مع اصالة عدم
النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مر ومنها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فان
الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الالزامي
كما بيناه سابقا والظ منه في الاية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك
ما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه حيث لا قرينة ومنها الاحتياط لاحتمال
الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر
وهنا ليس كذلك لجواز كون جوازه من الخصايص ويضعف بندرة الخصايص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيتقوى فيقوى ح
الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيهات الاول اذا اوقع ص فعلا في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة والحج او معاملة
وما بحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم عدم اعتباره فيه وكونه
من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما يستظهر من حاله اعتباره فيه على احد الوجهين ثبت ايض اعتباره فيه كذلك كما ان ما
يستظهر من حاله عدم اعتباره فيه يثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان
العادة جارية على الاعتماد عليه في المقامين فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الامارة على ما هو الظ من فعله المسوق في مقام
البيان عند مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظ من كلامه عند عدم ارادته له حذرا من الاغراء بالجهل
واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك من دلالة
اللفظ عند المخاطب الخبير بمداليل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه ولزوم الاحتياط
ما مر غير مرة الثاني اذا علم انه ص اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر منه انه من الخواص فالظ وجوبه في حق الامة ايض خلافا
لظاهر اية التاسي واخباره فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله ص على الوجه الذي فعله فيجب اذا فعله على وجه الوجوب
اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصايص كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال
لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه ص له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايض والقول بعدم
ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصايص ضعيف ايض ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع ص معاملة دل على صحتها في حق
الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصايص كما في العقد على ما فوق الاربع وقبوله ص هبة المرأة نفسها له على الزوجية والاصل
في ذلك بعد دلالة الظ على الشركة في الحكم عموم ادلة التاسي فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد التقرب بها بل
الصحة على تقدير عدم قصده بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق اقتصر
في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة ومما قررنا يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التاسي في
الثاني لجواز كونه من الخصايص الثالث اذا اتى ص بعمل على كيفية مخصوصة ثبت التاسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما يعلم او
يستظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر
ولو اتى بالفعل مرة واحدة ثبت التاسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قراين الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه
ولو اتى به مرات عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلا دل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة

اصالة الشركة ولادلالة له على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد اخر لجواز تركه الى مندوب اخر الرابع لاريب فى ان فعل الامام
بل المعصوم حجة على جواز الفعل فى حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه والظ دلالة فعله على رجحانه
كما مر فى فعل النبى ولادلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق
الا ان القول بعدم وجوب التاسى هنا اظهر فى غير مقام البيان ويدل على رجحان التاسى بالامام عموم قوله فى الزيارة المعروفة
وجعلنى ممن يقتص اثاركم ويسلك سبيلكم **فصل** اذا عمل مكلف بحضرة المعصوم عملا لا نعلم به ولم ينكره عليه مع تحقق
شرايط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتقية وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث تمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير
حرمته اوظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم التحريم فى حق الفاعل من جهة وجوب النهى عن المنكر على
تقدير علم الفاعل بتحريمه وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به وفى حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم
به اوكان هناك مانع من الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصوم مبسوط اليد على الفاعل اوقصر زمن
الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن فى ترك الانكار دلالة على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح
واما فى الاخير فلجواز كونه من الصغاير فيقع من فاعله مكفرا نعم يدل على عدم كونها من الكباير قطعا ولو عمل بحضرة عملا من
عبادة اومعاملة قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا
صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام فى كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلها التعبد بها والا جاز ترك الانكار
للحمل على السهو والاشتباه فلو صلى مصل بحضرة وترك السورة اوالتشهد ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن فى ترك الانكار و
الاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبهما نعم لو قصد عرض صلوته عليه اتجه ذلك وفى حكم الفعل حكاية الفعل فتستفيد من
عدم انكاره لتعويل السائل على ظنه حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعت ان التعويل على الظن بسبق الامام جائز الى غير
ذلك **فصل** من فعل المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف فى بيت المال و
القضاء فى الحقوق والدعاوى ويشاركه الفقيه الجامع للشرايط فى الاخير ومنه ما يقع على وجه التعليم وبيان الحال وهو
الغالب فى العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله لهند زوجة ابى سفيان خذى لك ولولدك
ما يكفيك بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطينى وولدى ما يكفينى فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء
فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم الواقعى فيجوز بدونه ومثله قوله من احيى ارضا فهى له فانه يحتمل
الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه عليه السلم ويحتمل الثانى فيجوز بدونه والثانى اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب
فيكون الحمل عليه اولى **فصل** اذا ورد فى الكتاب والسنة المعتبرة سواء كانت متواترة اولا حكاية حكم مخالف للاصل ثبت
فى حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤها فى حقنا ولا نسخها فهل يثبت فى حقنا اولا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التى
يثبت فى شرايعهم بالفاظ يدل على ثبوت الحكم فى جميع الازمان ما لم ينسخ اويخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوته
فى حقنا فنختار بقاؤه فى الاول بدليل اصالة عدم النسخ والتخصيص وفى الثانى عدم ثبوته فى حقنا للاصل السالم عن المعارض
بل قد لا يثبت فى حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهى نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية بسنده شعر
ثبوته فى حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثانى فيتجه القول بالنفى مط احتج الخصم
بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا ثبتا فى وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتى والجواب اما عن
الاول فبان الحكم الثابت فى حق جماعة لا يمكن استصحابه فى حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت فى حقهم مثله لا
نفسه ولهذا نتمسك فى تسرية الاحكام الثابتة فى حق الحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار
الدالة على الشركة لا بالاستصحاب ولبعض المعاصرين فى دفع الاستصحاب جواب ياتى بيانه بما فيه فى ذيل مبحث الاستصحاب و
يمكن ان يجاب ايض بان الظ من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب
المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت فى شرعنا حادث مغاير للوجوب
الثابت فى الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث ثبوتها فى شرعنا لا من حيث ثبوتها فى
الشرايع السابقة ولا يخفى بعده لمخالفته للايات الامرة باتباع ملة ابرهيم والاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك واما عن
الثانى فبما سبق تحقيقه من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث يثبت الذاتية فلا نتحاشى عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم فى مثله
انما يثبت بالعقل لا لثبوته فى الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسئلة فروعا منها ارجحية العبادة على التزويج لمدحه تعالى
عيسى بن مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء بالنذر فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث
لقوله تعالى لايوب وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد

الامر به

الامر به لقوله تعـ وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية ولو فسر القيمة بالثابتة التى لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال
فى ثبوت الحكم المذكور فى شرعنا **المقالة الثالثة** فى الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلى كل حكم عقلى يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى حكم شرعى وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب
شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسئلة اصل
البرائة ومثله مسئلة الاستصحاب فى وجه والى ما لا يرجع اليها كحكمه باستلزام تعليق شئ على شئ انتفائه عند انتفائه فى الجملة وان
الامر بالشئ لا يجامع النهى عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا محالا الا كما تخيله بعضهم وكحكمه بامتناع التكليف بالمحال الذى على ما ذهب
الحاجبى من كونه تكليفا محالا او كحكمه بمطلوبية المقدمة عند مطلوبية ذيها بناء على عدم الانفكاك فى المطلوبية اما القسم الاول
فقد انكره الاشاعرة اولا من حيث اصله لمنعهم من تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكره كثير منهم من حيث وصفه فمنعوا كونه
دليلا على الحكم الشرعى ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين الحكم العقل والشرع واما القسم الثانى
فالظاهر اطباق السلف على حجيته نعم وربما يظهر من بعض المتاخرين انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجية الدليل العقلى وسيرد
عليك تفاصيل ذلك انشاء الله **فصل** اختلفوا فى الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما
الاشاعرة ثم اختلف المثبتون فقيل انهما يلحقان الافعال لذواتها وقيل لصفات لازمة لذواتها وقيل يتصف الفعل بالقبح
لصفة توجبه فيه ويكفى فى الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه والاعتبار فهنا نزاعان الاول فى ثبوت الحسن و
القبح ولابد اولا من تحرير محل النزاع فى ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان منها موافقة الغرض و
المصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع فى ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام فى ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ
وشرب الدواء المر ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقص ولا نزاع فى ثبوتهما
بهذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن خروج الجندى بلباسه وقبح خروج العالم بلباس
الجندى ولا نزاع فى ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث اثنى الشارع على فاعله من حيث
انه فاعله وامرنا بالثناء عليه كما فى الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله وامرنا بذمه كما فى المحرمات والوجه فى اعتبار
الحيثية واضح وقد يترك تعويلا على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج فى فعله شرعا او كونه بحيث
فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثانى وكيف كان فهذا هو المعبر
عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع فى ثبوتهما بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب
او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع والاولى تحرير النزاع فى كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
عقلا وترك قيد الثواب والعقاب لا لان العقل لا يستقل باثبات الاخرة لاستقلاله باثباتها فى الجملة كما تقرر فى محله غاية
ما فى الباب انه لا يستقل باثبات معاد الاجسام والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب فى الجملة
وهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالاخرة بل لانا نصف الفعل بالنسبة اليه تعـ بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يصدق
مع القيد المذكور وزعم العضدى تبعا للحاجبى ان النزاع فى حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح فى حكمه تعـ وهذا الكلام يحتمل
وجوها الاول ان النزاع فى ادراك العقل حسن حكمه تعـ بشئ او قبحه الثانى ان النزاع فى ادراك العقل حسن الفعل وقبحه المؤثرين
فى وقوع حكمه تعـ به على حسبه من ايجاب او تحريم او غير ذلك الثالث ان النزاع فى ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعـ
وظاهر العبارة احد الوجهين الاولين ويظهر من كلامهما فى الدليل الثانى ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيلها على ما بيناه ولـ
الوجوه الثلثة او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط فى تحرير محل النزاع وغفلة عما تنادى به حججهم والعجب انهما وافقا
اصحابهما فى تحرير ما اختاره من ادلتهم والجواب عن ادلة مخالفيهم بما اقتضى نفى التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطـ ومع ذلك
فقد خصصا محل النزاع عند تحريره بما عرفت ومنهم من حرر النزاع فى المعنى الخامس من معانى الحسن والقبح موجها له بان المراد ان
يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم فى نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع
الاتى فى مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف فى المقام وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة بعد ان اطبقوا على كون الشارع
حاكما فى الافعال محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها اختلفوا فى كون العقل حاكما فيها محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما
يستحق فاعله المدح فى حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم فى حكمه فذهبت العدلية الى اثباته فقسموا الافعال باعتبار الى
الاحكام الخمسة وذهبت الاشاعرة الى نفيه فقالوا بان الافعال باسرها فى حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس منها ما يستحق
فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان فى حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيتحق

يستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين
ولو باعتبار جهة خاصة هي جهة تحسين الشارع وتقبيحه بل بمعنى انه لا حكم للعقل بهما في الافعال اصلا الا مع ملاحظة حكم الشارع
بهما ولا بدونه واما الثابت بمجرد حكم الشارع بهما فقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون
اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبني على توهم من لا يعتد به منهم لان
ايجابه تع لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذا تشريعه لبقية الاحكام من واضحات الشريعة بل ضرورياتها الجلية المصرح بها في
الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتأتى من احد انكارها مع ان اوامره تع ونواهيه على الوهم المذكور تكون ارشادية
محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب
اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملهما على معناهما الاول عند فقد
القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه
كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب
ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررنا وكذا ما سبق الى
بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب
والاديان لاتفاق الكل على علمه تع بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمته الموجبة لعنايته في مراعاة الجهات الداعية الى تشريع
الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته تع عليه
الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تع
ادب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبي صلعم اوجب شيئا او حرمه وانه تع اقره عليه ورضي به وقضية ذلك ان يكون
حكمه تع في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تع بالنسبة الى النبي صلعم في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة
الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس تقريره تع ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى
للنبي في التشريع بل بيان لاصابته فيه الحق فان تاديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام
بها والتفويض عبارة عن اذنه تع اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم
ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم له بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي ذلك قوله تع وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به الا بعد نزول وحي يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع
بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين
لتحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل
قياسا له على الحسن الشرعي حيث فسروه بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي
بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما سنحرره ولو فسر بما يحكم
فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظ اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق
الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق
ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل
مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه
منها قضاء الضرورة بذلك فانا نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله
يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق
الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم له مكابرة والمشهور في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في
حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدين به ولا بالعرف لاختلافه بالامم ولا اختلاف فيه فتعين
ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هناك ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته
لا يجدي في محل النزاع والا فمم سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدأ لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجواب
عنه ظاهر مما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور ولكن لا حاجة مع هذا
البيان الى التطويل المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا
راى شخصا لا يتأذى به قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا
لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نم انه لاتصافه

بالحسن

بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر وايض نمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني بان الباعث على الانقاذ
ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور فيه في الموضعين الاولين
بل المواضع الثلثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره
ايض مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضد تبعا للحاجبي
بعد ان اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلمه في حق الغائب
يعني في حقه تع لتعذر القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تع تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق العباد اقول وهذا المنع
ناظر الى ما مر حكايته عنهما في تحرير محل النزاع ثم اقول ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة
كون المؤثر عقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عالما مختارا فيجري في حقه تع ايض واما السند الذي تمسك به فساقط
جدا اذ لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه تع ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تع لحسنه وعلى بعض
بامتناع وقوعه منه تع لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه تع للعبد من المنكر لعدم انه تع لو لم يمكن العباد من المعاصي لا تنفي
فايدة التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لا حاطته تع بجميع عباده في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تع
ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف او لحكمة
اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكن منا لا يؤدي الى تفويت حكمة
التكليف ومثله الكلام في انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك
فانه يقبح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مط وليس بالنسبة اليه تع كذلك والا لانسد باب الابتلاء والاختبار فيؤدي
الى تفويت ثمرتها مع ان قبح التمكين منا سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان
بالشرع فقط لزم افحام الانبياء والتالي بط بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان
لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض
عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات
عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مط وفي خصوص الالهيات وان معرفته تع واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة
الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني و
الحشوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام
ايض اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر لانه لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لانا
نقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو كاف في لزوم الافحام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات
المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها و
اصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها حيث
يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايض في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال
وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة فان قيل لا
ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة
انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان دفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات
المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب
دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا يعتد به ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا تريها تحترز عن موارد
خوفها الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مباهتة في الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف
عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك امكانه علما ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه سببا
للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد التارك للمامور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر الجواب
عن مخالفة المهندسين ايض وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته
من الصوفية ليست في اصل توقف العلم على النظر بل في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايض فلو
صح ذلك فغاية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقديره
الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه على مزاولة رياضات شديدة في ازمنة متطاولة
ووجوب المعرفة العلوم او المحتمل فوري فيتعين الطريق الاقرب في كون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه لا يحقق الافحام

الافحام اذ يكفي في دفعه كون النظر مما لابد منه عقلا في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين له في ان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك وح فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لابد منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم بالشرع نظر اولم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر لو اولا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما يجري اذا ارادوا بقولهم لا يجب حتى ننظر انه لا يجب علينا النظر واقعا حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر توجه منهم الافحام وانقطع على الرسول سبيل الالزام لالزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد والهداية فيعجز عن القيام بوظايف الرسالة لقطعهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف او عادلين عن طريقة الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعا مع ان القول بوجوب النظر ح مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا يتبين عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذا قصر في النظر كيف لا ومنشا خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة فمن جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببراءة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فيجري على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم بشيء منها وكان بمثابة العالم التارك لها فان ترتب اثار التكليف على مثل هذا الجاهل مما لا يمنعه العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل او المعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور ان اتفق او عن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي بط اما الملازمة فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعله تع تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تع لعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره ولا يكفي في الامتناع قبحه في الشرع لانا نقول بعد المنع من كفاية ذلك انه يبتني على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى سد باب اثبات النبوات لابتناء معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فمتضح الفساد بل مباهتة وعناد اذ دعوى جريان العادة في المقام بحيث يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع مواردها فلا يسلم معجزة يثبت جريانها على يد صادق فضلا عن ثبوتها متكررة بحيث يثبت بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة في غيرها فتاثيرها فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواعيده تع والتالي بط اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تع واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما فيه من القبح المنافي لتنزه العالم الغني من ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على كفر المرتاب في ذلك واما الاستناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي او المنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تع وصدق النبي تكليفا بالمح والتالي بط اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فنكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل بان التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور ولان هذا الاشكال مشترك الورود بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لو وقع رافعة لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تاييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا يختص عندهم بالافعال بل يجري في الاقوال ايض فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة التقية جاز مثله في حق النبي بل وفي حقه تع ايض فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق بامرها احتمال صدورها غير مطابقة للواقع قصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام وتكميل الانام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه كذلك قاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما

ايضا

لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يرجع بذلك عن قبحه العقلي ولهذا ترى لمن الهدى يرتكب الاقاويل
الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموما لديهم بلا امتراء ولا يعذره عندهم توقف استجلابه
لتلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب سائر القبائح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في
الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تع لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شئ قدير ولا يعجزه شئ في الارض ولا
في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في حقهم
وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تع اياهم فيما يدعونه ويخبرون به ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار
اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تع على انه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف
للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب بقاعدة اللطف لاظهار الحق وازهاق الباطل
واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته ومن كفر بها سواء امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما
مقام الرسول ص في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء والحاملين للاحكام الشرعية
واسرارها الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطر والجي الى التقية في الكلام جاز له ذلك
بطريق التورية والسر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول عليه وآله السلام حتى بالنسبة الى وجوب
معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازاحة الجهل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع
امن الضرر ولا ريب ان هذا لطف اخر لا يغني عنه اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة
كما قال تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي ص يوم غدير خم بعد عقد الخلافة
والولاية لعلي صلوات الله عليه كما اتفقت عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة السادس الايات و
الاخبار الدالة بالصراحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تع افنجعل الذين امنوا و
عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك كقوله تع يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تع قل ان الله لا يامر بالفحشاء وكقوله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تع قل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر و
الفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة
على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي بط اما الملازمة
فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله و
اما انه وجودي فلان نقيضه وهو لا حسن سلب بدليل انه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم فيكون
الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل
حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشئ بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو
المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل لتبعيته له في التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قائما
بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما مر مع جريان الاشكال المذكور فيه
وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة
المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها
وقد يكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شئ رفعه فنقائض الصفات الوجودية عبارة عن رفع
وجودها عن الموصوف ونقائض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها وح فنقول
نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدميا كون الحسن صفة وجودية
حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من صفات ما له وجود في الموضوع في
ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له فيه في
ظرف الاتصاف وانما في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية
وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية ويسمى ذلك ايضا ضربا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول
يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقائضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي تكون
من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك
الصفات فنقائضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق

السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميا ان يكون نقيضه وهو الحسن وجوديا ما لم يثبت
كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجود دور واما
اتصاف المعدوم بلا حسن فاتصاف ذهني لا خارجي لامتناع تحقق صفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف
وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه عدم الفعل
المنتزع منه صفة لا حسن ولهذا وجه ثم اقول ان ارادوا بتفسير القيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم
لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام فيه فان ادعوا
ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات
لا ينافي المقصود اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما
من قبيل القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فتوجه المنع عليه جلي
لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا مما يستوي
فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير استدراك بعض مقدمات الدليل اذ لا احتياج الى اثبات كون الحسن و
القبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به
مطلقا كما مر تحقيقه في مسئلة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان
التالي ممنوع لان التابع في التحيز اما ان يكون تابعا فيه لمتحيز اصلي او تبعي والتحيز ان متغايران ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام
المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لاحقة
للمعنى بالنسبة الى المعنى لا لمحله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها لا تنهض على الجبائية لخصها بغيرهم لان
الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل المذكور
يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريته
ايضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح
لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح
فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي واما بطلانه فموضع وفاق والجواب منع الملازمة فان
امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب وسيأتي
لهذا مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل واما
الملازمة فلانه تعلقه على حصول غيره وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي
فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى مطلوب فيحصل الطلب تعلق
بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب
الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في التعيين لتعين ما مر من
انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي
في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود
الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لا انه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال
مما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد
اضافته الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور والرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات
الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ اما ان
يكون لازم الصدور عنه او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان
الثاني كان جائز الصدور وعدمه فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح يعود التقسيم
لانه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائزا وجوده وعدمه فيفتقر الى مرجح اخر ونحو فاما ان
ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل
تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية لامر زائد كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر
عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرته لا يبقى هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه

لازم

لازم الصدور بل راجح الصدور او يفتقر الى مرجح يكون معه كك لانا نقول هذا الاستدلال مبنى على بطلان الاولوية وبيانه
موكول الى محله لكن كان الاولى ح ان لا يتعرض لذكر الاتفاقى ايض بل يبنى الاستدلال على بطلانه ويحال بيانه الى محله وكانهم
تعرضوا له نظرا الى ان الدليل يتم على تقدير صحته ايض كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل على التقدير
المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما فرعوا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن نمنع انه على
التقدير المذكور يلزم الاتفاقى بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه
ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق من الفاعل العلل المقتضية من الدواعى والارادة وغير ذلك ويصدر منه
الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير قصد وقد يقبل اللازم ح ان يكون صادرا عنه على تقدير
صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الامر ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل
لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاقى ايض ووجهه واضح وهو استلزامه للترجيح بلا مرجح وامتناعه ضرورى ثم على تقدير
البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا
اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر فى محله من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد الثانى انه تع علم بافعال العباد
قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا لانقلب علمه تع جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازى فى اربعينه ببيان
اخر يرجع محصله الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل فى وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ذاتية
لامتناع الجمع بينهما كك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع معتبرة فى ذات العلم فاذا فرض علمه تع
باحدهما تحقق المنافى الذاتى لوقوع الاخر فيمتنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشئ مع تحقق المنافى الذى لا سبيل
الى دفعه اقول ويمكن تحريره ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تع فى معنى القدرة على جعل علمه تع
جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تع والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة
على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللازم لامتناعه فلا قدرة لهم على الملزوم ايض فاذا انتفى قدرة العبد
على غير علمه تع كان قدرته على ما علمه تع اضطرارا لا قدرة واعلم ان للناس فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اعنى
ما هى اختيارية عندنا مذاهب خمسة الاول ما حكى عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة عن الله تع من غير استناد
الى قدرة العباد اصلا ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم
والساقط عنه ولا بين حركة المختار وحركة المرتعش وهذا غلو فى الجبر الثانى ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تع من غير
استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة منهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التى هى اقوى
منها وبهذا الاعتبار جعلوها مكسوبات للعباد وسموا هذا القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا
ذما وعلى هذا فخلاصة دعويهم فى المقام الى امرين الاول نفى استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثانى نفى تاثير قدرتهم
فيها ولا تلازم بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفى تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللؤلؤ
المدح عقلا على صفائها وبهائها والعذرة الذم على خباثتها وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم فيها ونفى استحقاقهم
المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمت الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعاله تع والنزاع الذى عقدت هذه المسئلة لبيانه
انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم ثم والمقدمات المذكورة فى هذا الدليل لو تمت لدلت
على اثبات دعويهم فى المقام الثانى ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على
عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة الى
صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فما المانع من التزام ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التى تكون كك
كما التزم به ابو الحسين واتباعه كما سيأتى الثالث ما نقل عن ابى الحسين البصرى من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية
صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادى التى هى فعله تع فيهم من القدرة والداعى الذى هو عين الارادة عندهم فهى واجبة
الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا فى الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة
بالعزم كما يأتى لان العبد متى كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعتبر فى القادر ان يكون له ارادة
الفعل والترك الرابع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق على الوجوب بالنسبة الى المبادى التى هى فعله تع فى العبد وكانهم
يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافى وجوبها بواسطة اختيارهم كما يأتى تحقيقه و
ان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان

من غير ان يتحقق احدى ... الا بان الفعل يكون صادرا عنهم

نهم

لفعال

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم و
انهم مستقلون بالقدرة عليها بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تع ذلك او شاء عدم وقوعه ولو مشية جازمة و
هذا القول بالتفويض وحيث ان بسط المقال في هذه الاقوال خارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن
الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به قول المختار وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان
هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت
الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره
فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم يتم ذلك ردا على المذهب الاول من مذاهب
الجبرية فالاولى ان يقال تشهد ضرورة الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وبتركها ويستند كل منهما الى
قدرتنا وارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة وان قدر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة
يعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة اولا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي لا تؤول
الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم ح بين الضروريين
نجيب بان المعتبر في توجه الشبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري و
لا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضروري لاخر لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما
اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الاخر ولا يقدح الاخر في بداهته كما في المقام لكن لا يكون
الدفع بمثل ذلك حلا للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان
الافعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والردع والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه
الكتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحكيم
وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم وقعت
فيه ويعاتبه ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله
ويقول لهم اتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان ثم يقول
فما لهم لا يؤمنون او يجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف
عباده بالايمان وبسائر التكاليف المقررة في الشريعة ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة
ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى
الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان
تنسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا من القول
وزورا ولقد جاؤا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذار
بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر فمردود عليه
بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء
جامع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه الثالث انه نقض بافعاله تع فانه مختار في فعله
بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله تع لازم الصدور عنه اولا والثاني ظاهر واما ما بقي من
ان فعله تع لمرجح ارادته وهي ان كانت ممكنة الا انها قديمة فلا تحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما
اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود و
العدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجوب الواجب وعدم
الممتنع قديمان ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التاثير على تعلق حادث
لزم قدم المراد والا عاد الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين
فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ورد بانه ان كان هذا التعلق علة تامة
لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق
كافيا في وجود الحادث وهو خلف وفي هذا الرد محل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم
الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا احتاج الى مرجح اخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار واعلم ان تقدمه تع على جميع مصنوعاته
تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تع فنسبة خلق الاول اليه كنسبة خلق الاخر اليه كما ان

نسبة خلق

نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال تع ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فالترتيب الزماني انما هو بين الموجودات
الزمانية مقيسا بعضها الى بعض ولقد عسر فهم هذا المعنى على الاوهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم
مقالات فاسدة ناشية عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت
تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر فيما لا يزال فهو بعض من العالم وننقل الكلام اليه فيلزم القدم
او يتسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجعها الى العلم
بالاصلح وكتمسك بعض على نفي علمه تع بالجزئيات بانها متغيرة ويمتنع التغير في علمه تع الى غير ذلك ووجه فساد الاولين انه لم
يكن قبل خلقه تع للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت ولا الجواب بامكان
قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء
الحكمة بذلك لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما
يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب بمراعاة الحكمة
ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغير اليه تع نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق
بين تلك التغيرات فهو تع عالم بكل شيء في مرتبته لا تغير في علمه فعلمه بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته بوجوده في مرتبة
وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك
فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما تغير
التغير في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد
علمك بانه موجود الآن ثم زوال علمك هذا ايض بعد ذلك وحدوث علمك بانه كان قبل هذا موجودا فناش عن
مغايرة زمان وجود زيد الى ازمنة وجودك فترى وجود زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة مقارنا
له واخرى متقدما عليه فيلحقك بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تع لا يحيط به الزمان
لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تع عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك
وبمقارنته لبعض منها وبتاخره عن بعض اخر علما ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تع ليس وجودا امتداديا
ولا بقاؤه بامتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فعلى معنى ان وجوده غير مسبوق بالقدم
واذا قلنا ابدي فعلى معنى ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه تع بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يعلمها الا حال
وجودها وهو فاسد لاستلزام بطلان قدرته تع وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما
ولاستلزامه اسناد الجهل اليه تع في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان يكون علمه تع بالاشيا
زايدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تع عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث
ولا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا
مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تع بها بعينها ونفسها لا بوجهها وصورها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها او
كلاهما معا واما ما دل من الايات على حدوث علمه تع ببعض الحوادث كقوله تع لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تع ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فمؤول اذا عرفت هذا تبين عندك ان ارادته تع ليست زمانية لان الزمان
موجود بها فهو متاخر بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكر فيه واعلم ان الذي
يقتضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبار اهل العصمة ان ارادته تع مخلوقة له لا تفارق المراد لانه عبارة عن ايجاده و
احداثه تع فانه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب الرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار
فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما هو معناهما لغة فيترادفان وزعم بعض متاخري
اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات كساير الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوقة كقوله خلق
الله الاشيا بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليست
بقديمة وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول
افعل كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يبقى فرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح
فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تع بحيث يشاء ويريد الاصلح عين الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق
المشية والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب الحل وبيانه من وجهين الاول انا نختار كون الفعل عند لزوم الصدور من الفاعل
ويمنع احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا ... في طريقين متساويين في نظره ... في الحلص

النخاص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا
يكف نفسه عنهما حتى يجد المرجح وكذا العطشان اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق
امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة ووجدان وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين
وانما كما هو المفروض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمسك بالامثلة المذكورة ونظائرها فمدفوع ترجيح م
بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو وضع
عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في
الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة
في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها كون التفاته حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر و
لا يلزم من كون شيء مرجحا تفطن الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون
في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال
وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى تاثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان
يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما لانه في نظره موافق لما يقتضيه حركتها ففساده
ضروري في حق من لا يطلع على ما يقتضيه في ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما
فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول ميل
القلبي الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى استناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه
مع عدم المرجح في النظر والواقع صحّ مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في
هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظر ممنوع
الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم
عن الاشكالين لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا ينافي ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا
اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر
الفاعل بل اعم منه للناس لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع
الشبهة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن نمنع كونه معه
لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان اريد انه لا ياتي مع المرجح الا بالفعل منعنا
كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار لا مناف له
بيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة
بها نتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك
على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في استناد تركه
اليها عدم الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن حينئذ الا
من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به
البتة لا انه لا يتمكن منه والدواعي تعتبر في صدور غير الارادة من المختار بواسطتها وفي صدورها منه لا بواسطة ونعني
بالارادة العزم كما هو معناه لغة وعرفا وفسرت به في بعض الاخبار ايضا فافعالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة الى
قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالدواعي شرط في صدور الارادة
منا وهي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة
علة مقتضية لوجود سائر افعالنا الظهور ان افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة
فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها
والمماسة وحدها مقتضية لذلك وانما اسندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب فهم
اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت
مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا
ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها في قوله تعالى
اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم

وقوله تعالى

وقوله تعـ ويريد الذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود اهل الجنة فيها واهل
النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعض انها
مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك يوجب توقف الشئ على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا
بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة لم يتوجه الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق الفعل الاختياري
فممنوع بل الوجه ان يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل
عالما بفعله شاعرا به على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل في صدوره عنه الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون
بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية التي
تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها على امور اخر ايضا كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف
كل فعل اختياري عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا
ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فناشئة من ادراك الفاعل بحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال
المستندة تارة من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر ترجع سلسلة
استنادها الى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بسهولة اما لضعفها في نفسها او لمعارضتها بدواع اخر قريبة منها
في القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع
الارادة والفعل على حسبها اختياري له اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها وان
كان لا يفعل على التقديرين الشئ عند عدم وجود داعيه فاذا ثبت بما مر ان المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر
المختار وان الداعي المعتبر او الارادة شرط في اقتضائه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره تتم عند وجود
الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار فداخل في اعتبار الداعي
لان الداعي المعتبر لا يجامع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فاتضح مما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور
عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره
بل يستلزمهما ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة لا انه ينافيه وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال على
حسب الدواعي في قوله تعـ قل كل يعمل على شاكلته وقوله تعـ ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثاني من بقاء القدرة
والاختيار معها بقوله تعـ وما كان له عليهم من سلطان وقوله تعـ حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل
والترك وان علمنا باستحالة احدهما من جهة الاختيار واذا عرفت ذلك اتضح عندك معنى قولهم ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
فان كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد بايجاده تعـ على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي
او الكسبي يوجب نفي تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره يوجب نفي
اجباره عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تعـ له عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال
العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار يوجب نفي الجبر لاستنادها الى قدرة المخلوق فيه وبما ذكرنا يرتفع الاشكال عن
قوله تعـ فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء فان
شرحه تعـ لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجب لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب
قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذا تضييقه لصدر من اراد اضلاله بمنعه الالطاف الموجب لحصول دواعي الضلالة
فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والاضلال اليه تعـ في هذه الآية وغيرها
وكذا نسب الاغواء اليه في قوله تعـ حكاية عن نوح ع ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما
انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعـ ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه يدعوهم الى الضلالة و
يعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله وضلوا عن سواء السبيل باعتبار
اختيارهم للضلالة واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقد ورد
عنهم ع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان مشيته تعـ وارادته وتقديره وقضاءه وامضاءه المستند كل لاحق منها الى سابقه
كما ورد في بعض النصوص انما تجري على حسب استعداد القابل لها ايضا لكل شئ حق حقه لا ان ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه
النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى قوله تعـ ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ ليس المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيته ايمانهم جبرا او قهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك

غير متعين

غير متعين بل مناف لظاهر الفعل بل لظاهر المعنى والله اعلم انه تع لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان اوجد فيهم دواعي الايمان لسلب منه
عنهم الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان لآمنوا لكنه لم يشأ وذلك في حقهم لعدم استعدادهم لشقائهم اهليتهم
فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بحالهم فاشركوا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من امره تع
ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهيه تع لادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل
واما الاعتذار الذي حكاه تع عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه
من شيء وفي قوله وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الاية فقد اتضح مما حققناه انه مقالة فاسدة
ومعذرة واضحة كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيته تع ذلك في حقهم
او على ترك الطاعة والايمان عند عدم مشيته تع ذلك منهم فجوابه واضح مما مر فان المشية انما قضت بصدور ذلك منهم
بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار لمخالفته لمقتضاها بل اثر المشية في الافعال الاختيارية انما هو لمقتضاه
ما يقتضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدماته اللايقة به الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه في قوله تع واذ يريكموهم
اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشية لما قضت بصدور الشرك
ونحوه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك او لا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية بان من صدر
عنه القبايح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه و
اختياره واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيته تع لصدور الشرك منهم وبين نهيه تع اياهم عنه فان مرجع الاول
الى احداث المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في
الصنع والثاني الى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه
الثاني فبما مر من الاجوبة الثلثة المتقدمة من انه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافي وقوع التكليف في
ما يتبع المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله تع لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق
مضافة الى جواب رابع به تنحل الشبهة وتقريره ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه ومما يوضح ذلك
انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله اصلا كانت افعاله صادرة عنه
على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل
المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة
انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له لا الى تاثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به
وزوال الاختيار عنه والا لزم مثله في العلم المتاخر مع استحالة تاثير اللاحق في السابق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل
حال تعلق ذلك العلم بافعاله كحاله حال عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر
الى علمك بترطيب الماء واحراق النار واضاءة الشمس هل يجوز ان لا يكون علمك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا
بان علمك بذلك مما لا اثر له في ترتب تلك الاثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال
الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف
ما تعلقت به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان الثاني من المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك
وبين وقوع الاخر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتية ما هو الظاهر منه من كونه مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت
فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف
عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فنتيجة الا انه لا يدل على نفي
الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور
منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة
الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى
سببيته للواقع واستلزامه له وكذا اتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تع قدرة على قلب علمه
جهلا وهو محال وذلك لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تع جهلا لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيح
انه تع لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختياري على وجه من وقوعه عن الفاعل
على وجه الاختيار وح فمرجع الحاصل الى انه تع عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا مع ان قدرته على خلاف ما يفعله فان ذلك مقتضى
اختيارية الفعل له فقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تع منه ليس قدرة على قلب علمه تع جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة

فقدرته

بقدرته تعالى عليه مخففة لعلمه تعالى بفعله على وجه لا ينافيه له وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه تعالى لكنه ح فانفسخ ان استحالة قلب علمه تعالى
جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع منك بقدرتك لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علم فانت قادر في نفسك على
خلاف ما علمه لكنه ح في حقه ان يعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فعل
من افعاله تعالى وكما ان علمه تعالى محيط بافعاله محيط بما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية فلا يبقى هناك معلومان وقوع
الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني و
العلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كان امتنع تحققه فيمتنع العلم به
لانا نقول المعلوم الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من اثار القدرة
وجهة من جهاتها فلا يستقل عنها فرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباثرها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرناه من
منع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادته
على ذاته تعالى وورود البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه
في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا
على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى اقول اما ما زعمه في حق العقلاء من العجز
عن رد شبهته فناشئ عن فرط قصوره وضعف شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب
واما المذهب الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن
خواص الكاظم ع فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله
فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستلزامه منع استنادها الى الذات بل الوجه ان يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها
الى الذات فكما ان استنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع
الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية
القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم
بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك
في قوله ع عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علمه بشيء عين علمه
باخر والا لزم تركب الذات وكما ان قدرته تعالى عين ذاته بلا توقف على تقرر المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قدر
وكان المقدور ممكنا كما علم وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذا
تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم
بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا ومما قررنا من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد
المعلوم ومما ينبه العارف ان لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الافعال لا
كما فهمه بعض القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن بواسطة
وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من خالق غير الله وقال تعالى الله خالق كل شيء الى
غير ذلك ولا يجدي ما يقال من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى اقداره على ذلك لانه لا يوجب استغنائه تعالى ببعض مخلوقاته
على خلق بعض اخر وهو باطل كما بيناه بل بمعنى انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب
المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات في حد
ذواتها وينبغي التنبيه على امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف
من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف ارادتهم واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من
اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشأ هذا الاختلاف امران الاول اختلاف
ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل او القبيح وانما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع
فالمخلوق من طينة العليين ياتي عند استجماعه للشرائط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره وعلى حسب ما فيه من الدواعي
الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين
ياتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات

الرذيلة

الرذيلة المفاضة عليها الاهليتها لذلك و المخلوق من الطينتين ياتي بما يناسبهما من الافعال كما مرّ باختياره وعلى هذا البيان
ينزل ما ورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت ع ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد
انه يدخل النار باعماله التي تصدر عنه باختياره واما وجود البغض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه
لما تمكن من دفعه وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في ساير الاخلاق
الرذيلة التي توجد في ساير المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم بطريق
الاضطرار الا انهم قد مكنوا من رفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في رفعها بمجرد نفسه عنها
وكما ان الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكما ان صاحب الاخلاق
الرذيلة مامور بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة
عليها فيوجر عليها ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا في تركه ازالتها الا انه غير معذور
في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره اليه ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها تلك
الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاستنادها هذا الاستعداد الى الذات
كاستناد الفردية الى الثلثة والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من
الاستعدادات وكانت الحكمة قاضية بايجادها اوجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد فان كل شيء
عنده بمقدار واتيكم من كل ما سالتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او المهية اذ
على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ملكاته عليه وعلى الثاني يكون المهية الخاصة
كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاولي الثاني اختلاف الادراكات
والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى الاستعداد الذاتي ويعرف بعض الكلام في
هذا مما مرّ في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى
في حق المومن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار اليها في قوله تعالى انهم فتية امنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم
وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واتيهم تقويهم وقوله تعالى ومن يومن بالله يهد قلبه وقوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت واما قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فيمكن ان
يكون منشاه هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذلك من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشار
اليها في قوله تعالى ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى
واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى جعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا
بينك وبين الذين لا يومنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله جعلنا
من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يومنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك
واما ما اشير اليه في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا
يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فالظاهر ان منشاه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي و
ما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان كانت شرايط لصدور الافعال من النفس
الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها معدا لصدور الخير
يسمى انعام العبد به بدون اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضل منه تعالى على العبد زائدا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما يصدر
منه معه الطاعة وعمل الخير وقد يسمى تاييدا او هداية قال الله تعالى وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح
القدس وقال لنبيه انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص الاهلية بهم كما
يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه
باختلاف مراتب الاهلية كما قال تعالى في حق انبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملئكته وما منا الا له
مقام معلوم وما كان منها معدا للصدور الشر يسمى اعطاؤه بدون الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال تعالى
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تعالى
حكاية عن يوسف ع ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها الا القبايح والمعاصي
وان انعم عليها بما يعارض به دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال تعالى لنبيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق ع لعمر بن حريث حين عرض عليه دينه فاقره

اكنة

عليه الافضل

عليه لا نقل اني هديت نفسي بل الله هداك ويساعد على ذلك ظ قوله تع ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك وان كان الكل منه تع باعتبار وقوعه بمشيته وقضائه كما قال جل شانه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي تعميم الاية
لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صدر الاية بمعنى الرخاء والشدة او الرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية لانهم
ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي صلعم وذلك لما تقرر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا
الى مساعدة بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك تبين عندك انه تع اولى بحسنات العبد منه وان العبد اولى بسيئاته منه تع كما ورد
في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تقرر في محله منبع النقايص والشرور فاذا قوي جانب الوجود
غلب على الماهية غلب اثاره على اثارها على حسب ما فيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تع لانه فعله فهو اولى به وباثاره
كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو اولى بها وباثارها الثاني يطلق الاستطاعة في حقنا تارة على الالة
المقارنة لمتعلقها من الفعل او الترك وهذه استطاعة تامة فعلية مقارنة لاثرها زمانا متقدمة عليه رتبة كتقدم حركة اليد
على حركة المفتاح واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول امور غير
حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد وان كان التقدير حصولها كبقائه وبقاء ما كان حاصلا من القدرة وشرايطها الحاصلة
وحدوث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والعبد في هذه الاستطاعة يتساوى اليه نسبة الفعل والترك بخلافه
في الاستطاعة السابقة فانه لا يتمكن بها الا على ما وقع بها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق الاستطاعة على ما
يعم القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية ورد في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل و
نفيها عن غير ما فعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم
مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم
يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث قضية
البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر منه تع من خلقه لشيء او ترك خلقه لشيء لا يكون الا لحكمة مرجحة
وجهة محسنة فانه لا يصدر منه تع الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل نذعن بثبوتها اجمالا وان خفيت تفاصيله
على مدركات عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك
بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة
وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والطغيان منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو
بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار ومستلزما لبقائه في العذاب المستدام فاي فائدة في
خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح ح ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه
عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بفضايح اعماله الا ان فوزه بعد ذلك
بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تع للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده
قادرا ومتمكنا من الايمان والفوز بثمراته من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه اليه وكون ذاته مقتضية لاختياره الكفر
بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يصير احسان الوجود قبيحا في حقه بل الانكار انما يتوجه عليه في صدور
مقتضيات العذاب منه لاستناده الى اختياره وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده بمعنى ان
موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة
وكذلك الحال في كل تكليف لا يلتزم المكلف بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره عنه اولى من عدمه
للحكم الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة
عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستحقه من
الفوز باجر الصبر على المشاق وتحمل بلوى المجاهدة وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر بظاهرها
ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا ترد على الجبائية لان اللازم
والاتفاقي قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظ لان اللازم والاتفاقي اذا لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما
بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور
لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصود نفيهما مط الثاني في
كيفية ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان ثبوتهما للافعال هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها او الصفة في
في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب حسن

حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الرديئة غالبا
كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم تاديبا وقتل النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات ان م
تشهيا وتداويا الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين
بالذاتية يريدون به ان الحسن والقبح مستندان الى ماهية الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانهما الصفات لازمة يريدون
انهما مستندان الى صفات غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سياتي ايراده ويؤكد ذلك ما
نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار وقوعه له
وللصنم بان مورد النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول
في السنة اهل الميزان فليس بمراد هنا قطعا اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن او القبح جزء من ماهية الفعل او تمام حقيقته وقد يوجه كلامهم
بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بالجهات الخاصة اعني الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم
المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذاتيا للطم المقيد بكونه على وجه التعذيب هكذا ومنه يظهر توجيه القول بانها الصفات
لازمة للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جهتين تعليليتين لحسن اللطم وقبحه
فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا لخروج المقالة القائلة
بالذاتية وبالوصف اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول المنقول عنهم في المقام وغيره كما
عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب لنعول اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل
عليهم ح بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية
والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوي منها يخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون
وان قلنا بانهما يختلفان في الذاتي كانت الحركة ح جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة
والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها
ما يلزمها فيكون منشا التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون
الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او القبح وكذلك الحال في السكون وفيما يتركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى
كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع صنف اخر من نوعه فلا يصح ان يخالف حكمه لحكم
النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشا الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا تؤثر فيه بناء على القول بالذاتية و
جوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما يتسببان لحصوله كالتاديب
والتعذيب في الضرب ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره وان كان في البعض بواسطة ولها في حد انفسها
حقايق متكثرة فقضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضا
غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصيات الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما
تتسبب له الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهر ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سياتي فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا
على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امران الاول انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد
حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان
التالي فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء من باغ اذا انحصر طريق
التخلص فيه الى غير ذلك مما لا حصر له وعليه يبتني مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار
بان الكذب في الفرض المذكور ولو تكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا
للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف لحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع
ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان
اريد زوال وصف القبح بالكلية لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان
ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات علة له لو لم يمنع منه مانع لا مطلقا وح فيجوز التخلف ويسقط الايراد الا انه خلاف
ما فهم القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي
باطل بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما
على تقدير صدقه فلحسنه ح من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فيقبح ما
يستلزمه لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم

فرعه

وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح
باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المتصف باحدهما وهما متناقضان اما لان القبح عدم
الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المتناقضين فيه وهو المقصود بالتالي واما بطلانه
فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين في كلام الغد لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقبيحا من حيث
استلزامه لكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام
السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح لم يمكن عليه اندفع الاشكال بالتقادير الثلثة الاول وبقي الاشكال على التقدير الاخير
وهو كاف في الابطال وقد يتخيل ان الايراد المذكور اما مشترك الورود على غيرهم او مشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانها
لصفة لازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور
لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين
للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احدى الصفتين
غيره ماخوذا مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظ اذ للقائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين
حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لمكان التدافع بين الجهتين ان كان لا ترجيح لاحديهما والا تعين عنده ترجيح الاقوى ونفي
الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليسا عنده من الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده
بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار بلحاظ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد
نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فالحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط القيد او المجموع المركب وكلاهما
مح اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين ولا اثر لاختلاف المقيد مع اجتماع القيدين واتحاد
المقيد قطعا واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن
مركب اخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره مع ان
احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم اسناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين بانهما لصفات لازمة **فصل** ف
ومما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمح وقد اختلفوا فيه الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فمنع
منه الاول دون الثاني واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فجوز في
الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مط وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى
ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى ارادته فمع بقاء التمكن على
الفعل مما لا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب به لنا ان التكليف بالمح قبيح باقسامه
فيمتنع صدوره منه تع اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعدون
طلب المح واقتضائه لغوا ويرمون فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تع وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك
واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمح مط انه تع كلف الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تع علم بكفره
ويمتنع الجهل في علمه تع وانه تع كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي ص مع ان من جملة ما جاء به النبي ص انه لا يؤمن فيجب عليه
الايمان بانه لا يؤمن وهو مح وان التكليف بالمح مقدور في نفسه فلا مانع منه الا قبحه العقلي وقد مر نفيه والجواب اما عن
الاول فبان عدم ارادته تع ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضاه به فمم كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان
كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمح واما عن الثاني
فبان علمه تع وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم
تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا
الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي ص اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في زمن سابق بانه
لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمح وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه
بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك و
اما عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصور
وقوعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فهو فرع تصوره وتصور حصوله تصور الشيء
على خلاف ماهيته وهو مح ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره
لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم

حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره مثبتا الامط والذى يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا الامط فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما
حققه بعضهم هو ان المستحيل ما يمتنع ان يحصل له صورة فى العقل كان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتصوره
اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقال مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله
بينهما او على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد
باستحالة تصور المستحيل الذاتى استحالة حصول صورته فى الخيال فمسلم لكن نمنع توقف الطلب على امكان حصول صورته
المطلوب فى الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره فى الجملة وان اريد استحالة حصول صورته فى العقل كما صرح به فى التوضيح
ثم كيف وهذا المفهوم حاصل فى العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال و
الخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكلية فى العقل ويمتنع تحققها فى الخيال والخارج واما الوجه الثانى فضعيف
لان الحكم بالنفى فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان السالبة لا يستدعى وجود الموضوع مط بخلاف الموجبة
فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعى وجود الموضوع بحسب الظرف الذى اعتبر السلب بالنسبة
اليه مط بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعى وجود الموضوع بحسب الظرف الذى اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا و
مرجع ذلك الى ان انتفاء شئ عن شئ لا يستدعى وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذى اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا
محققا ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شئ لشئ فانه يستدعى ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذى
اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعى وجود الموضوع مطلقا
كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب وهى مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها الثانى انه لو امتنع تصوره لامتنع
الحكم الثبوتى عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوته ويكفى ذلك فى صحة طلبه واجاب عنه اولا بان المستحيل
ح هو الامر الخارجى دون الذهنى المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور وفيه ان الامر الذهنى المتصور عنوان للامر الخارجى
المستحيل ومرآة لملاحظته فكيف يكون المتصور اى الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة
وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشئ ممكن الوجود فى
الذهن لا ينافى كونه ممتنع الوجود فى الخارج فالحكم على الموجود الذهنى بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا فى الذهن لامكانه
بهذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرآة لملاحظته اعنى وجوده فى الخارج فلا منافاة وكذا الحال فى الحكم على الممتنع الذهنى
كحكمنا على الوجود الخارجى بانه ممتنع التحقق فى الذهن فانه حكم على العنوان الموجود فى الذهن باعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة ما
يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجوده فى الذهن لا ينافى امكان وجود وجه فيه الحاكى عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله
الكلام فى الحكم على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشئ ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه
لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال فى الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجى وثالثا
بان الحكم على الخارج بالامتناع يستدعى تصوره فى الخارج وهو مح لانه تصور للشئ على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل
فى الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته اى مفهومه كيف والتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا
له على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح حجة المفصلين فى المحال بين ما يستند استحالته الى اختيار المكلف
وغيره اما على منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما يستند استحالته الى اختياره فهو انه
لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتالى بط اما الملازمة فلان الواجب اذا توقف على مقدمات
مقدورة وتركها المكلف فلا يخ اما ان يبقى التكليف فى حقه وهو التكليف بالمح او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا
بل مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالى واما بطلانه فواضح وان المستند على امتناع التكليف بالمح وهو لا يجرى
فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا يقطع العقل بقبحه ح والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع المقدورية
ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة الى زمن المقدورية لعدم ما يوجبه ح وان
اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقاؤه مشروطا ولا اشكال عليه اذ يكفى فى عصيانه
واستحقاقه العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر فى ذلك اتصال التكليف بزمن ترك
الواجب وبيانه اوضح الافعال التى تتولد من الفعل الاختيارى بطريق الاضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذى
يستند اليه الفعل الاختيارى فهى اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه فى زمن وجود الاختيار له فى الفعل
الذى تولدت منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد زمن حصول ذلك
الفعل الاختيارى حيث انه لا يتمكن ح من التسبب لعدمها والتكليف الفعلى عندنا انما يجوز ان يتعلق بها فعلا او تركا حال وجود

الاختيار

الاختيار واما بعد انقضاءه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف فهي مورد التكليف
الذي تحقق في ذلك الزمان واما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا
او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن او تحريم مقارن
كما انها ليست اختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالحرج والمشقة
يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الآيات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتدائي وغيره وربما
فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر نعم لا يقبح ايراد صورة الامر من باب التهكم والاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله
قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تعالى ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ولعل ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب
في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقدها فان التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص من عقوبة
تلك المعصية او للتنبيه على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون عند التكليف متمكنا من عقدها
لكنه لم يفعله لصعوبته عليه حتى ان يستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك وامثاله نشأ الوهم تتميم نفي التكليف تنبيه
بالحرج يعم سائر المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج فيقع في شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة الى غير ذلك من
الآيات والاخبار وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية وهي انه تعالى لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون
الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد
التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذا نيط الحكم بصورة تحقق العسر والحرج مؤدية اليهما الى العسر والحرج الا ترى انه لو
اجبر لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج لادى الى العسر
والحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج ومقدر بما
يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب النجس عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها
الى ما يزيد على القدر الضروري فاذا نيط رفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة مورده قال جل شانه وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تعالى بعد ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان
المستفاد من الآيات والاخبار المتعاضدة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من
مواردها ليتم المنة على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سيأتي التنبيه عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار
ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من
اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب
ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الاقتحام في
الحروب مما يستسهله ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العادي عن نفسه وحماية ماله او من ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد
اركان من يصله ببعض العطايا ويتم عليه ببعض الهدايا او لاجل الانتقام واهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي
متحققة في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له فيه من رجاء الفوز بعظيم الاجر وجسيم الذخر فينبغي ان يكون في من العمر؟
حقه اسهل وكذا الحال في وجوب المدافعة عن البيضة والامام وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء والبلاء وغير ذلك وان علم
باداءه الى التلف كما فعله اصحاب الحسين اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا ويمكن ان يوجه بتخلف صدق العسر
والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح
الجليلة ورب ما يعد يسيرا بالنسبة الى قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح
سيده وحوائجه لو امره سيده بتحصيل مال يسير لا يعتد به بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عد ذلك حرجا
تضييقا على العبد ولو امره بمشقة لتحصيل اموال كثيرة لم يعد حرجا وتضييقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام
بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبائحها فاذا قل حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة
الاختيار كان التكليف به حرجا واذا كمل حسنه وتناهى حتى لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف ويشكل بان مصالح
الامتثال لاوامره تعالى ونواهيه باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل
تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر لقاعدة
المسطورة وهو مخالف للآيات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد
لحجبهم عنها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب العاجلة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرة لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال

اعمال شاقة غريبة عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها من اول الامر اعمال شاقة
مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة الغضبية المنبعثة من العادات الدينية مع ما فيه من تحصيل
المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا وتما يؤيد ما ذكرنا ان
الشارع قد اباح ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كتناول الماء المتنجس عند خوف حمى يوم مثلا بتركه ولم يبح
بمثل ذلك الزنا لا سيما بالمحارم كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان
شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اشق من اتلاف النفس ولهذا كان بعض الكفار يمكن نفسه للقتل بعد الاسر ولا
يختار الاسلام ليسلم منه ولولا صعوبة الاسلام عليه من جهة حمية الجاهلية عليه بحيث يستسهل دونه الموت مع ظهور
ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال بعض اهل النفاق النار ولا العار وكذا الحال في
وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من تناهى في البخل وشح النفس فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها
عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والجواب ان المشقة الناشية من جهة خبث الاخلاق ورذائلها غير معتبرة في المقام
وانما العبرة بالمشقة الناشية من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج و
حكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة في الاول ناشية من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يظهر ان يوق ان
التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم من تناهى في البخل بدفع
الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي لبخله مشقة لا يحتمل مثلها عادة ومن هذا البيان يظهر وجه نقض اخر
عن تكاليف من يشق عليه الجهاد فان منشاؤه غلبة صفة الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها
في المقام ومنها تمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما مع ما فيها من المشقة الشديدة بل هذه
المشقة اشق من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كان
شقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير المكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا اثره عليه
والجواب ان المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم ومن هنا
يتجه ان يوق بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف سببه بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر
على نفسه من مرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم القاء
النفس في التهلكة في غير ما استثني ثم الظ ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة
كما يدل عليه قوله تع ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا ظاهرهما وورد من ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا ابسط مناجسما
واتم قوة فيخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة مع ما ورد في حديث المعراج من قول موسى لنبينا في عدد الصلوة
ان امتك لا تطيق ذلك فيشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاخبار ان تلك التكاليف كانت بالنسبة
اليهم شاقة وليس في الرواية على تقدير تسليمها ما يدل على طاقة غير امته ص ذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم ذلك
كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مناف غالبا للقيام بوظايف الصلوات الكثيرة بخلاف
بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل عليهم من السما وكانت ابدانهم
اصبر على الشدايد والبلاء وذلك لا ينافي المقصد ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لا
انهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرايع ايضا الا ان
يفرق بشيوع الابتلاء بموارده في تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وندرة موارده بالنسبة الى شريعتنا واختصاصه
بناد من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج قاعدة التخيير و
التفسيح اما على ما نختاره في ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلجواز ان يتجرد ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظ من ادلة
نفي العسر والحرج انتفاؤهما في التكاليف الاصلية والعارضية باسباب سائغة فلا يتعلق النذر وشبهه بما يشتمل عليهما
حتى انه لو خص مورده بهما لم ينعقد على الظ وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كالمولى فليس له اجبار مملوكه بما فيه عسر
وحرج ان كان مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان
نفي الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل
الثواب اذا رخص في المخالفة ولهذا لا يحرم صوم الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعا وايثار الغير

بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل هذه درجة المتقين ومرتبة الزاهدين لا يسع القيام به الا الاوحدي
من الناس بل الظاهر عدم جريانه في الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض احاده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب التعييني
على مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعييني وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل
اضطراري خال عن المشقة كالغسل في البرد الشديد مع امن الضرر او ابقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند
عدم قيام دليل عليه وجهان من ان زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن
الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج وهو اقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل دخول وقت
الواجب لعدم المانع فلا يحتمل تحريمه بعده **فصل** ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله
الشارع في الشريعة مما ليس بعقلي فخرج بقيد الشارع ما جعله غيره وبقولنا في الشريعة ما جعله في غيرها كالاوضاع الشرعية
بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا فيها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله
الشارع في الشريعة وليس بحكم وعرف في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير
او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال
كالذوات او بافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام
الشرعية المتعلقة بهما ومن منع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال
المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم وليتم مدبرين والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما
مصدرية او يجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل
المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد اشعر طرد حده بدخول ذلك فيه واشعر له العضدي باعتبار الحيثية في
المكلفين ورد به النقض بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين
وهذا لا يجدي في دفع فساد حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى ويمثل انهم كانوا قوما فاسقين وبخروج الاحكام
الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة
التكليفية ويبقى الاباحة وهي المرادة بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير
زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج
عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى
الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي ص خاصة وهي المعبر عنها بخواصه لعدم عمومها
المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرئة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول
شيئا من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال
والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يطلق لذلك كما مر فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا
قرينة عليه وورود الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف
كصحة عمل الصبي او فساده وندبية الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا لتوجه شيء
من الخطابات التكليفية اليه فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب
عدم توجه تكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن
اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعلمه فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم
الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسيأتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية
المتعلقة بافعال غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون للضمان او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى
غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير
المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو شانا فلا اشكال وفيه تعسف ثم هذا التعريف كما ترى
انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبت الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان
الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر واما
الحكم الوضعي فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس بجيد لخروج كثير من احكام
الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبينونة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى
تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو

هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه للفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح النقيض اوبدونه
فهذه احكام اربعة عقلية اعنى الوجوب العقلى وحرمته وندبه وكراهته واما حكمه الوضعى فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة
للتكليف وبسببية عدمهما لسقوطه وبصحة العمل الموقع على الوجه الذى امر به بكلا معنييها وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما
قررنا فى التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعى ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب
فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلى ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعى ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب
تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلى ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعى ما طلب الشارع فعله مع الاذن
فى تركه والمندوب العقلى ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعى ما طلب الشارع تركه مع الاذن فى فعله
والمكروه العقلى ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعى ما رخص الشارع فى فعله وتركه وخير بينهما والمباح
العقلى المتقدم والذى لا حسن فى فعله وتركه **فصل** اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين فى الملازمة بين حكم
العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها مط وصار آخرون الى نفيها مط وفصل بعض فخص النفى بالاحكام المتعلقة
بالفروع واثبتها فى الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفى فى النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله
ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم فى المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهة
الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرعى ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع
ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب وحرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع
بخلافه بان يحكم العقل بايجاب شئ بعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا
فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثانى ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوب او
حرمة مثلا حكم اصلا لا موافقا ولا مخالفا وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عند
هذا القائل مستلزما لما حكم العقل بخلاف العكس المقام الثانى ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعى وجزمت به فهل يجوز لنا
اتباعها ويثبت بذلك الحكم فى حقنا او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلى بل قطع بالحكم فى الجملة بان احتمل
عند اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلى بان ادركه مط غير متوقف على دلالة سمعية
عليه فالشك فى ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايض انما يقتضى منع استلزام الحكم العقلى للشرعى دون العكس ولا يذهب عليك
ان النزاع على الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل مما يبتنى على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا يبتنى عليها وعلى الخبر
الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع فى ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تع بطريق الالزام او بدونه
فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تع من الاحكام التى انزلها على نبيه واودعها النبى عند اوصيائه المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين او لا اقول ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الشانى اعنى ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة
النقل عليه رجع الى ما حررناه فى المقام الثانى وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظ من البيان المذكور فظاهر
السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين الاول ان يكون النزاع فى ان العقل اذا ادرك انه تع اراد فعل كذا
فى نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امرهم به فيما قرره من الشريعة او لا الثانى ان يكون النزاع فى ان العقل اذا ادرك مطلوبه
ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين منضح الفساد
اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على
ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثانى فلان ادراك
العقل للمطلوب ان كان ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته له هذا ان اعتبر
التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظ والا فلا ريب فى ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او
قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندى فى المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على
حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف
فقد يقتضى حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضى لمعارضة جهة اخرى فى نفس التكليف هذا اذا اريد
بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظ فالظ ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول
وسنشير الى المعنى الثانى فى اثناء البحث وربما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا فى المذهب واما فى المقام الثانى فالحق
ثبوت الملازمة فى الظ وعدم ما يدل على عدمها فى الواقع فلنا فى المقام الاول دعويان لنا على اولهما امور الاول حسن
التكليف الابتلائى فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث انه فاعله المدح فى نظره اختبارا

قال بعض المعاصرين بعد ان اورد هذا التقرير وذلك مبنى على الاستقلال بان كل شئ يدركه العقل ... انه تع الى النبى ... وبعض بعض ... ولا تنتهى ... ثبوتها الملازمة ... العقل ...

الامر

لامر العبد او اظهار الحال له عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين
اولا بان نفس الابتلاء ايض مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابرهيم
فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معينة و
ان لم يدركه عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو
هذا الفعل حكم بحسن طلبه كك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاعتراضات
التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر وكذا
فان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لا بوت
موافقة التكليف ايض جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل راجحة على بقية جهاته ومصالحه لما فيه من استجلاب منفعة
الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك او لا
جهة مقتضية لاحدهما الا ان نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها
الجهات المذكورة والا لدار فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايض لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل
ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف ح لا يقتضي حسن الفعل بالعقل الا
بواسطة صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف و
هو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختياري المقصود به استعلام
حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف
اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يحقق الاختبار فالمقصود بتلك التكاليف حقيقة انما هو امتثالها
ولا دور لان وجود المامور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المامور به اعني الفعل المقصود به
موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب حصول الحاصل واما بحسب التعقل فهما متلازمان لانهما متضايفان وهو واضح
وح فقضية القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كك ضرورة ان امتثال
اوامره تع ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل
او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فعلا فيتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايض عليه
لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه
لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعي ايض اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة و
اما الثاني فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد
به المطلوب بالامر اعني المامور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابرهيم لم يامر بالامتحان كيف والامتحان من
لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور او لم يفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية
فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وانه راجح فمع عدم مساعدة سياق الاية
عليه مما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل
لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتاتى به الامتحان
على القدر المقصود وهو يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفته المراعى باستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص
بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين
البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير او نقول لا بد من سبق
البعض بالذكر فيستغني به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لما قرره اولا من ان حسن
التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف منه تع لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا حق لا ينافي ما قررناه
الثالث التكاليف التي ترد مورد التقية اذ لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة
الاطهار مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعه في حقهم بل وفي حق النبي ايض فان تلك التكاليف متصفة
بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف او المكلف عن مكايد الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتدائي
وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة
المتفرعة على التكليف وليس التكليف هناك بالمصلحة كما توهم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف كالاختبار دون
العمل وليس التكليف ح صوريا محضا مجردا الفاظا عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف في الحقيقة على حسب

قد يفرض ان الابتلاء الغرض من الامر ان كان مصلحة باعثة للامر فالامر ايضا كلام صحيح الفعل كما ان الاجتهاد ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر به

على حسب مؤدى تلك الالفاظ عند جهل السامع بحالها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها
نعم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه تعالى ومع تكاليف النبي ولا يتطرق التقية هناك الثالث ان كثيرا
من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن او الاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك فقد
حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حيث
اثبتها الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم الحبل او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها
دبرا او مجردا عن الانزال والغائب عنها زوجها او المتروك وطيها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم
او الظن بعدم الحبل او عدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس او الالتباس
وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش
وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمهما الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان
حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في
تعميم التكليف حكمة كالمحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف فحسن الفعل في الموارد التي تجرد عن الحكمة من جهة التكليف
وليس حسن التكليف من جهته والا لدار ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا
فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اوردناه من نفي الملازمة اذ بتجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة فان قلت
يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها مما قد تتخلف عن
مؤداها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم الكلية كوجوب العمل بخبر الواحد و
الاستصحاب و شهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع
ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتفع وملكية
اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات
الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم
به لا لحسن العمل بها فيها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو
بعد تعلق التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع
النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لنفسه وفي غيره نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبته الرجحان
جهته وليس فيه منافاة لما ذكروه الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة
عنهم كقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في ومنوه
حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة
كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع
قضاء الحكمة بعدمه الخامس الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة يثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره
من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه
وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة
فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او رجحانه مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان
تلك الافعال بحسب الواقع لا تخ اما ان تكون واجبات عقلية مط او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين
يثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على
الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل وتنا على الثاني انه اذا
حسن التكليف ورجح وجب صدوره عنه تع لان علمه وحكمته وغناه وقدرته تنافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان
رجحانه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدق ينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب
وصفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشا هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم
وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما
حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان
ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في

التكليف

التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني ان احتمال
كون التكليف او حسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به
العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لاسيما اذا كان بعيدا وليس في السمع
ما يدل على هذا الاشتراط لما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواه ويدل عليه ظ قوله تع
يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتضح انه لو حصل
للعقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظ بثبوت التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار
ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل
لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة
فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح
الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه على الظ ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة
المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجود سم في التم ح
احد الانائين فبحرى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان تبين بعد ذلك ان الذي
تناوله لا سم فيه وح فيرجع هذا القسم الى القسم السابق وبينا ولو ادلته ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر و
الزاني بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه اشفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين
حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام الفعلي ولو ندبا او النهي عن الواجب الفعلي ولو تنزيها او ندب
واجبه او كراهة محرمه او بالعكس او التكليف باحد احكام الاربعة في مباحه او باحته ما لا يبيحه العقل او اخلاء الواقعة التي
حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا ريب في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي ومما يدل عليه
قوله تع قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب العقلي والامر بالمرجوح العقلي بكلا نوعيهما واما البو
فيحتمله وان كان قضية ما قررنا وقوع بعضها حجة القول بالملازمة امور الاول الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون
ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان
فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل
يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه
ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس فيه ما يزيد على ما ينبغي لقصوره
عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وانما مفاده وضوح الحكم بكل من الامرين على ما يقتضيه العنوان بل الوجدان
يوق كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما
هو حسن عنده انه حسن عند الشارع ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومبغوض له وهذا كما ترى انما
يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو واف باثبات المطلوب ان تم والجواب عنه واضح مما مر لانا لا نم ان العقل يدرك
موافقة حكم الشارع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مط بل من حيث يدرك انتفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو لجهة الا
كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل راسا الثاني
اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام وساير ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام
العقل ولهذا تريهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء
الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تع حيث فسروا
اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت
بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية
ح حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود و
الجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا
مما لا نزاع لنا فيه كما تبين من بياننا المتقدم نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا الثالث لا ريب في ان العقل
بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية في
ذات العقل بل في لك شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتنزه عن
الاغراض والدواعي الفاسدة واستقام ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه

واستحبابه او اذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستكراهه له ولا يعنى بالحكم الشرعى الا استحباب الشارع للشئ المنقسم الى
استحباب ايجابى وندبى واستكراهه المنقسم الى استكراه تحريمى وتنزيهى ثم استقلاله بادراك احد الامرين يوجب
استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهى عبارة عن ارادة
الترك منه والجواب ظ مما مر فانا لا نم ان حسن الشئ او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما
يسلم ذلك فى حق من ليس له سلطان المالكية ولا تملك المجازات بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته فى الافعال
حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل او
نهيه بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعى فى احكامه الحكم التى
يناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها فى القيام بوظايف السلطنة فقد يتوقف انتظام امر السياسة على رفع التكليف
الى امد معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبله او على اعتبار طريق فى تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه
اولى عنده من اناطة الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقتضى مقام السياسة اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التى
يحسن اختباره بها وان تجردت فى نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضى منعه عن تناول بعض الماكل اللذيذة المباحة عقلا
مجازاة له على بعض اعمال القبيحة كقوله تع فى تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من
هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكامه الرابع الامر بالقبيح قبيح عند العقل كالنهى عن الحسن فيمتنع
صدوره عنه تع لعلمه وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان لانا نقول لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهى عن
القبيح ليتم الملازمة لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلى ويجوز ان لا يكون للشارع فى خصوص واقعة جعل
اصلا لا انا نقول هذا الاحتجاج مبنى على ما ثبت عندنا بالاخبار والاثار من ان الله تع فى كل واقعة حكما معينا بينه
لنبيه ص وبينه النبى لاوصيائه ع فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم وليس فى الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن
التمسك فى دفع ذلك ايضا بما مر فى الدليل السابق لانه يخل بتعددهما والجواب عنه ايض ظ مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح
والنهى عن الحسن فى حقه تع كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت الخامس الايات الدالة
على ذلك كقوله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل
كل شئ وسطه ومستقيمه فعدل الافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضية تعلق الامر به وعدم انفكاك حسن
الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضية النهى عنه عدم انفكاك قبح الشئ عن النهى
الشرعى ولو عممنا الالفاظ الثلثة الى الترك لدل كل من الفقرتين على كل من الحكمين وقوله تع قل انما حرم ربى الفواحش
ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلى محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى الترك دل على ان كل واجب عقلى واجب
شرعا وفى هذه الاية دلالة على حصر المحرمات الشرعية فى القبايح العقلية وقوله تع يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلى والمنكر هو القبيح العقلى وقضية الامر به
بالاول والنهى عن الثانى عدم الانفكاك فى المقامين وجعل بعض افاضل المتاخرين موضع الاستدلال بهذه الاية
قوله تع ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال به ان الطيب ما يحسن فعله والخبيث ما يقبح فعله
فيستفاد حلية كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله تع ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تع وامر
بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب من وجهين الاول ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة
الكلية اما الاية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر
الظ سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم فى العدل فانه مفرد معرف وهو ظ فى الجنس
ولا دلالة لها ايض على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظ فى الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول
المندوب فان حمل على ظاهره دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب او العدل على الحسن الواجب فمع كونه
احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثانى وبهذا يظهر الكلام فى
بقية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظ لم يتناول الاية حكم المكروه فلا يتم المقص
وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهى على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقص وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة
فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهى بغير القبيح
للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام فى دلالة الاية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله تع
يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فضعيف لانه ظ فى تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن و

تحريم

وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم الشرعي للجهة العقلية مع ان هذه الاية وردت بيانا لاوصاف نبينا صلى الله عليه وآله كما
يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى ساير الشرايع واما الاية الرابعة ففيه ورود بعض المناقشات المتقدمة فيها ويمكن حمل
المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال وبيانه ات في الاية الثالثة
ايضا وقد مر بطلانه وجه المناقشة في الاية الاخيرة الثاني ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصد كما هو الظ من سياقها بعد ضم
بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما تثبت بها ما ادعيناه من الملازمة الظاهرية دون الواقعية فان العام
اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل ما يثاب و
يعاقب به وعلى ان العقل ما يكتسب به الجنان وفي ذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب
والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية او ان الملازمة بين
حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى احتج المنكرون للملازمة ايضا بوجوه الاول قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة والجواب اما
اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه وقد
اعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه
خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا كما
هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضا قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه التجأ الى اختراع هذا المعنى هنا
تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغاير حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز
معه العقاب مع انه داخل في نوع الحرام قطعا الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب
من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي ومع اخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية
فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ظ مما مر لانه ان اريد ان الواجب الشرعي او حرامه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او
على الفعل او تجويز ترتبه عليه فهو كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم لكن لا نم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب
الاباحة كما عرفت في الصغاير فاستحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه لاخباره تعالى تفضلا منه على
عباده واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود
بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظ ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول
كثير من الاحكام اليهم تفصيلا ووصول الباقي اجمالا لاستفاضة ما دل على انه ما من واقعة الا ولها حكم مخزون عند اهله فلا يقتضي
نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب ان يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الصدر الاول
على مذهب العامة ومع ذلك لا تدل على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء
من الاحكام واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة
واتمام الحجة واكمالها فيكون مسوقا لبيان منه باستحقاقهم وتناهيهم في العتو لا انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب و
نظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه خروجا عن الظ واما ما يقال من ان المراد ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وتبليغه
اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان تم العقل ببيان التفصيلي فمجرد احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه
بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث انه لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام
التي يستقل العقل بها التبليغ بغيرها من الاحكام لدفعناه بانه لا ريب في ان ادراك العقل انما يستقل به مما يتكامل ويتقوى بعد
البعثة والتبليغ ولو في غيره لاستيناسه بالشرع في الجملة وعلمه بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا غرو في ان يكون لمثل ذلك
مدخل في التعذيب على انا نقول لعل حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا حال الاجماع والضرورة والسيرة الكاشفة عنه
فهي بمنزلة الواحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول او الفعل او التقرير اذ لا
بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور قلنا فالعقل ايضا كاشف عن بيانه صه في الجملة ولو لا وصايته للاخبار الدالة على ان
جميع الاحكام مخزونة عند اهله اي الائمة باملائه وتعليمه فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضا غاية ما
هناك من الفرق ان الاجماع ونحوه تكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة
تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج تلك المدارك في الاية دون العقل واما ثالثا فبان الاية على تسليم انها انما
تقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في البواقي فلا يقتضي نفيه نفيها ولعل الخصم بمحض الدعوى بها او يتمسك في
التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكره

ماذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها
منزلة الغالب او بجعل بعثة الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه
ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظ وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك
لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز
تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك
او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما
افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول
على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما
ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة
فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكنه ح يستقل بحجية القطع في الظ ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها
انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول لنا في الاخبار الدالة على ان لا
تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على انه على الله بيان ما يصلح الناس
وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة واشباههم
معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا
قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول
ما لا نص فيه في المباح مط والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت زمان لا تكليف فيه على
المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين لما تحقق عندنا من الاخبار المستفيضة
بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل تتناول بيان العقل ايض لا
سيما بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحيوة على مدركات العقل
قبل كمال وضوح الحجة بتاكيد السمع وهما اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب واما عن
الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما حيث يستقل بادراكه العقل ويمنع
من وقوع البيان والتعريف او وصولهما مانع فيكون البيان والتعريف فيما يستقل به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع ان بيانه
تع كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه تع كونه معدا اياه من
الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا تدل
على عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقولهم عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام اما لقصورها في حد
ذاتها او لعدم الفتها بالشرعيات ومجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المتبادر
من اعماله الاعمال المذكورة سابقا من الصوم والصلوة والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر انه ليس للعقل
مدخل في ذلك مع ان المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر
والاجماع ولا ريب ان العقل ايض كذلك فانه اذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولي اليه فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه
كان عملا بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في اثبات حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية
الاخيرة فبان الظ منها اباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم
ورود النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فيتناول ما اذا ورد النهي واستكشفنا عنه بالعقل
كما انه يتناول ما اذا ورد واستكشفنا الاباحة عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء ظ في الفعل والنهي ظ في طلب تركه
فتدل الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل
الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه بعيد نعم هذا
الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ فان فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل او الشرع وهو
بعيد نعم لا يبعد ان يقال المفهوم منه عرفا الاشياء التي لا يستقل العقل بادراك حرمتها وهو قريب الى ما ذكرناه ثم من
المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه
ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فيبتني على

اصالة

اصالة البرائة حتى يصل النهى فدلت على انه لا يصح الحكم بوجوب شئ او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه واخرى على الانشاء على
معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهى وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول ايضا انشاء الحكم ما لم يرد فيه
نهى بالمنع من الحكم بالمنع الشرعى اذ ليس وظيفة الامام ع بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعى عليه فى الاصطلاح
بل وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعى ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثانى ويتحد الوجهان
ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البرائة وعلى الثانى افادة الاباحة الواقعية لان جعل
الحكم مغيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى ينافى الحمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظ ان مراد المستدل بقوله
لا يحكم عليه بالمعنى الشرعى لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لاحتماله فى نفسه المطابقة وعدمها لا يق فيلزم الكذب لوقوع
الحكم بالمنع من المخالفين فى المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع حكم
الصحيح منهم ثم كيف لا والكلام فى نفى صحته فلا يلزم الكذب والاظهر ان ينزل كلامه على ان قوله ع كل شئ مطلق يحتمل ان يكون
اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء فى الشرع قبل ورود النهى من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه ع لذلك وهذان فى
الوجهان يجريان ايض فى مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعيه من ان التحديد بالغاية ينافى
كون الحكم واقعيا بظاهره ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغياة بغاياة بل الوجه فى دفعه ان يق لا يعقل من الحكم
الواقعى الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهرى الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه
بالحكم الواقعى فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا
لا محالة ولا يرد النقض بالصلوة فى الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسيأتى
لهذا مزيد تحقيق فى محله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر و
النواهى اللفظية او مخالفتها فحيث لا امر ولا نهى لفظا لا طاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال
لا نم انحصار صدق الاطاعة والمعصية فى موافقة الخطاب اللفظى ومخالفته بل يعم اللفظى وغيره لانا نقول القدر الثابت من
الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام فى التعويل على هذه
الطريقة كالكلام فى التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثانى فكذلك على الاول والجواب المنع من انحصار
صدق الطاعة والعصيان فى موافقة الخطاب اللفظى ومخالفته والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب و
العقاب لا يناط بالخطاب اللفظى الا ترى ان المولى اذا لم يامر عبده بالمحافظة على امواله ولم ينهه عن اتلافها فامكن اللص
منها او اتلفها انه يعد مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او تمانع من اتلافها طلبا لرضى مولاه
كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضى المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف فى تحقق الواجب والحرام
الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظى ومخالفته وانهما لا
يتحققان فى الفرضين المذكورين لكن لا ريب فى استحقاق الثواب فى الاول لفعله ما يرضى المولى والعقوبة فى الثانى لفعله
ما يسخط وانكاره مكابرة بينة وحصوله فى المقام كاف فى تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما
انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها
ولو كان حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا بد دليلها على كونه مقطوعا بصحته وباستلزامه اياها فيكون حجية
كل من القطعين على هذا التقدير نظرية تتوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا التسلسل واما تنظيره ذلك
بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فعدم حجيتها لعدم دليل عليها فاسدة كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة
للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير باطل وان اريد التقريب قلنا نظير العقل الذى فينا بالالهام الذى
يوجد فى الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة فى حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات
العقل حجة فى حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه الرابع ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى
الخطاب به فى ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب
فى ظاهر الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح العقاب بدون اللطف مط وانما المسلم قبحه
بدون اللطف اللازم فى التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفى فى حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات
الدالة على حجيته كالايات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التى ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اعتضاده بحسب
خصوصيات موارده فتوجه المنع عليه جلى لان عموم النقل يعتبر فى تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره فى تاكيد ما
استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء بضميمة القاعدة التى

التي نشأ الواعليها من وجوب كل لطف عليه تم فلو تم ما ذكروه لدل على وجوب تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته الان يتكشو
بعدم عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بصحته ولا يقول بحجيته او يشترط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع
لكن هذا دبما يقدح فيما قصدوه من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في
الجملة بالمنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف مط بل مبنى
حجيته على عدم وجوبه كك كما نبهنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجية المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين
الحجتين فاورد على احديهما ما يرد على الاخرى لتقاربهما ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع
الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الآتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه
اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايض لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني
ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا مبني على القول بان جهات التكليف تابعة لجهات ما
تكلف به اذ لا يعقل زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطفا على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي
بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان نية وجه
الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو
على ما هو قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب
من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية
من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال
الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمتنع ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في
السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الالام تصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من الا
انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكتفي في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه
قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي الى ترك القبايح العقلية فيستغنى بالتكليف به عن
التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك القبايح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه ينبه
على وجوب ترك القبايح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها بل وجوب
تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد ثم من خص الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى
الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايض فتدل على حجية مدركات
العقل بالنسبة الى العقايد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم
حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع
ان كثيرا من الاخبار ايض تدل على تعذيب الآتي ببعض المناكير وهي باطلاقها يتناول زمن الفترة ايض فلا وجه للتخصيص
بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية
الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعيف ظ اذ يكفي في صحة
التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدورية ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن
سلم فلعل القائل المذكور يريد بترتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدماتها من الاعمال النظرية ويمنع حجية
العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي دفعه ثم من فصل بين الضروريات والنظريات وجهان الاول ما دل
من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها
الحجر فيهما والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايض واما
ثانيا فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد
الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها الواصل الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الاشتباه
والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كل ما رتب البراهين
بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر وان
الناظر كثيرا ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم
المستفاد من النظر من ذلك القبيل اذ لا يتمكن من التميز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي واذا تحقق عنده ذلك
امتنع جزمه بالحكم والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايض كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات

يحرم

حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او ائلة اليها بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايض ضروريا او ائلا اليه
بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا يكون حجة ايض واما ثانيا فبالحل وهو ان
الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه وباستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون
نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم
قد يكون جهلا والنظر قد يكون خطأ لانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان اجازه في غيره فان حجية العلم نظرية
والانكشاف ضرورية وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كلية كبراه بما ذكرتم نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر
لتمكينه اياها من نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظريات كان الشبهة السوفسطائية
اذا اولها من اول كيرا ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد ازاحة العقل عن فطرته الاصلية.
وردها عن خلقتها الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان لابتنائها على النظر
باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظرا الى
وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك وقد يقال ان المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها
كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح
اثبات الصانع وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على
صدق صاحبها نعم لا يمكن القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر
الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان او اثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى نسخة
على عاقل بعد التنبيه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى
من سبق فهنه الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال **فصل** ينقسم الفعل عند القائلين ف
بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام
الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك ليتضح فساده بشهادة الوجدان على خلافه
بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام في العقل للجنس والمراد بالقسم
الثاني ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل ح بانتفاء التقابل بين القسمين فان من
الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان
الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل لحكمه ولو ببعض
افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصود تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان
تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها توسعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع و
ان جاز وح فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يحكم
عقولنا باباحته او استحبابه او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعم الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة
القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم
الطيب كاسيا فاي شيء يتفق بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته ثم نسب الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا ثم
فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعله مورد النزاع
الآتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو متداول بين القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسناد لها
الى الكل والتحقيق ان العقل باثبات منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الآتي مقصور
على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم
ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها باعتبار آخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث التزم
باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايض فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى
بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقولنا فهي لا تستقل بادراك المندوب ايض
فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين لا الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد
اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة
واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم بالحكم واخرى
بعدم الحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار

الاعتبار والى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم باعتبار آخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة
والظاهر ان النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول بالتصويب ايضا وخصهما بعضهم
بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي واقعا بمعنى ان ليس في الفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لاسيما بعد ملاحظة
ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه
على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحرير المحل في
الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب المستدل عليها بعقل
ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب
ينكشف خلافه وفيه ان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع اذ لا انسداد لباب الاحتمال ووضوح تطرق تجويز المخالفة
للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء
والفقاع فتاييد للمدعى كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال بل ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا ينافي
حصول القطع بالواقع كما في ساير المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة المبيح والحاظر من ارادة الحكم الواقعي قد
تبين لغير المصوب منهما بعد ملاحظة الشرع فساد كل من المقالتين فكان اللازم لهم ترك النزاع والا لعاد محصله الى
ان اي الجهلين المركبين يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال
اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي قال ويمكن ان يوجه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهي وحرام
واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا او حرام واقعا واحال الامر في ذلك الى ما بيّنه في مسئلة الواجب المشروط
بالنسبة الى الواجد والفاقد له اقول وضعف هذا التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف شرط
هو ايضا بفساده عند من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية كما
تقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوبه
مقيد في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول
لا ريب في ان التكاليف باسرها ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث
لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فبطل دعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا او حرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهرية
كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور و
انت خبير بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما سياتي
ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط
الاحكام شانيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري
وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اتفقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الشاني
بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو في المباح وهو خطأ كما سنحققه في محله واما ما يقال
من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريين يؤدي الى تشبيع الاحكام فان اراد تشبيع الاحكام الواقعية او الظاهرية فقط عدم لزومه و
ان اراد تشبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تغيرها كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل
الاباحة الاتية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره
المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق
عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخص جماعة من موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك
الفاضل المعاصر مع حمله الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظ عند عدم ما يدل على خلافها
من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها الظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة
واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو
المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال وأورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة
مردودة بما سيأتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقدير حرمته
عند عدم تشهيه ليثاب عليه مع ان ثمرة خلقه لا ينحصر في ارتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير
من المحرمات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة والاذن منه
ثم في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور مانعا هو التضرر وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع

كما يشاهد

كما يشاهد في بعضها بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تزلزل العقل في قطعه لانه لا مثال له قبل ورود الشرع فلا يعتد
به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم يلحق بجوّزه ذلك بظنون اصحاب الجنون و
السوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايض وهو يستلزم التكليف بالمح والمانع لم يتمسك على المنع الا
بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايض منفية اقول لا تنهض الحجة المذكورة الا اثباتا
الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط
المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الظ على خلاف
ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل تلك
فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تع يعني الاذن الواقعي
معلوم عقلا لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة
ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب
بطلان دعويه لجواز ان يقام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في
ملك الغير بغير اذنه فيحرم ورد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه
بالتصرف ضرر وهو هنا منتف لتنزهه تع عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمله لدفع ضرر الخوف
اولى من العكس واشدية الضرر المخوف معارضة بتنجز الضرر الاخر واحرى بالتنظير وهو ان من ملك بحرا لا ينزف واتصف
بغاية الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والنفر بسيط وقد يجاب ايض بلزوم التكليف بالمح اذا
فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نزاع ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم باباحة
احدهما قطعا ويمكن ان يجاب ايض بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزمه القول بالتكليف
بالمح بل يلزمه القول بحرمة الحركة على التعيين الآن بقي نقل الكلام الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن
دفعه بان الظ ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بدليل ان دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير لا يساعد على تحريم التصرف في
نفسه الان بقي بانه ايض ملك للغير فيحرم عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا مخ من بعد نعم يمكن ان يبقى هذه
مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المدعى بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة وتخصيص الحظر بغيره احتج الثالث في
الحكم ان المبيح والحاظر ان ارادا خطاب الشرع بذلك فالتقدير انه لا شرع وان ارادا حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض
انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا بقبح وفي حكم الشارع يعني ان فرض العنوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه ينافي دعوى
حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب اما عن الشق الاخير ولا تناقض لان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان
او هذه الجهة اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه هل يحكم عليه بعد ملاحظته بهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة او الحظر
او لا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما بما اعتبر فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من
انه لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا وتنظر فيه بعض المعاصرين
بان حكم المبيح بالاباحة او الحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة مأذون فيها او تصرف في
ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليلي الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك
دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا
كلام سار في ساير المطالب المعلومة فكثيرا ما يعلم حكم الشيء بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك
حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التخلية التامة والبناء على ما ادى اليه نظره سواء
صادف الواقع او لا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه
قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول و
فيه ما لا يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة مأذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار
جهالة الحكم ايض كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لموارده عندهم باعتبار هذه الجهة فان المبيح انما يقول في شم الورد مثلا
بانه منفعة مأذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتباره لخلوها عن امارات المفسدة وكذلك الحاظر انما يقول
بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهر الاذن لا واقعا اذ لا طريق له اليه فيدل على اعتباره الجهالة
بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل
منطقي واما ما اورده من السؤال فمورده ما ذكره اخيرا من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم

ومحصله

ومحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر له لدليل ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم وح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واما ما اجاب به عنه فليس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما يقطع حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه مخطئ به في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك نعم اذا انكشف له الخلاف تبين عنده ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته وح ظ ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال انكشاف الخلاف فيبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم الاستحباب والحرمة والكراهة فيتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع ايضا بالرخصة فيهما ما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب الفاضل التفتازاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بحرمته او يحكم باباحته اولا واورد عليه المحقق الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مع علم الحكم المخصوص بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم ثم قال اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان حمل الحكم المنفي لعدم ادراكه على الحكم الضروري يدفع الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكانه اراد بوجه التعسف ما سيأتي ونقل بعض المعاصرين عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بالنظر الى خصوصياتها هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع اولا الثاني ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شيء آخر فهل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل اولا وعلى التقديرين لا يكون الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال من بدايته لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في الاشكال المذكور ولو انه حرر النزاع في الاشياء الغير الضرورية في المعيشة المشتملة على المنفعة كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور سلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل البحث بما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد اما من بيان ما يندفع به الاشكال والتزام بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول بامكان ان يقرر في شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدرك العقل في الضروريات هذا محصل كلامه اقول وانت خبير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف وتبعه بعض الناظرين في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول وما اورد على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد المجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه تفصيلا الا بدليل خاص لا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام اولا وهذا متضح الفساد لانه ح ان التزم بما اورده المورد عليه من انحلال ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم بالانحلال فهو مع كونه غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم هنا في معرفة الحكم الذي يخل الى التفصيل اذ المقصود الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يحصل بدون الانحلال لا يقال اللازم من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة مورد الحكم دون الحكم على الخاص على ان يكون الخاص موردا له بسبب وجود العلم في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقدير الاول بان المعنى كل شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشيء مورد العلم هل يدرك حكمه باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي مورد الحكم اولا فيندفع ايراد المورد عن الجواب لانا نقول هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن افادته

غير متقوم

غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما نراه لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجوداتها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها
لاتحادها في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار
انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتاخرين فيمكن الزامهم بصحة الجواب واندفاع الايراد
بناء على هذا التنزيل لكن لا خفاء في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين هذا
والذي هو اوفق بمساق كلام التفتازاني بل هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يختص به
هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره اولا فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات
المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم
ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض
الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح ما يتصف به باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق
وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل
ونحوهما ايضا مع ان النزاع الحري في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورد على الجواب الثاني فانما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان
تكون الادلة العقلية يجري في النظريات ايضا كما هو الحق المحقق ويمكن توجيهه بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي
اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل
حكمه الابتدائي الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة او الحظر كالاناء المقطوع بوجود السم في احدهما لا على التعيين ثم ان كلام
جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع
التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع ووضع الخشب الغير
اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل اقول وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا
في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما اعني موافقة القصد والداعي
سواء سميت عرفا منفعة اولا ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل و
العنوان وحمل كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لولا عموم العنوان لكان
من المناسب او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه
لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا
يشتمل عليها بل يلزمه القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي
بقوله ان لا حكم انه لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم
حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الخاص واما الموقف فان اراد توقف العقل
عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي فيرد عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم
عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان
قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشريعة مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول
الحكم في خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة
لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لا بتناء البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع ولا جدوى فيه الا ان يقال
فائدته انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستفاد
من كلام الفاضل المعاصر يرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمحبوسين الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه
من غير اختصاص والذي اوقعه في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ لابد وصول كثير من
احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع بالحظر في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية
خفية فيه يمتنع ان يقطع باباحة ما يجهل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما والوجه
الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من
الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل
باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير
من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنا ولا دليل قطعيا على حجيته والدليل الظني غير مفيد فكيف يدعي انه مما يستقل
العقل به الا ان يقال اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا او يقال ببناء حجيته هذا

اولا لكن يقع فيه ان من الاشياء التي لا يدرك العقل حكمه الواقعي عليه الا اكثر الاباحة هم الظاهر الاباحة

هذا الطريق على ثبوت حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثانى بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها فى
الادلة الشرعية التى هى موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسايل الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة
الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح
التكليف بدون البيان مط وهو يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء فى انه لا قطع بها لا قبل
الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها ايض لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك سابقا واما
ثانيا فلان الاستناد الى العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا يشتمل على
ظن ضرر لا فى الفعل ولا فى الترك حتى يلتزم فى دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك فى ظن الوجوب او التحريم نعم يمكن دعوى
ظن الضرر فى ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظنى على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك
كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له فى الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير
من الادلة انما يبتنى حجيتها عنده على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما
يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده فى الادلة النقلية فما المانع من صحته فى الادلة العقلية واما
ما استند اليه فى ذلك من ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسايل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد
ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هى مع الاجتهاد بل التعادل والتراجيح ايض كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى
البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه
عليه فى بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فابقنا بعض مسائله عليه مما لا اشكال فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط
دخول مبادى كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفى المدخلية الا ان يريد نفى الدخول فى مسايل علم الاصول لا نفى الابتناء ثم
فرق بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثانى دون الاول مما لم اقف فيه على محصل **فصل** ومما دل عليه العقل والنقل
اصل البرائة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمسك فيه على نفى الوجوب والتحريم واخويهما حيث يشك المعاصر
فى الجميع او البعض فيثبت به الاباحة فى غير العبادة وانتفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين الضعيف وخص الفاضل بنفى الاولين
معللا بان المراد البرائة من التكليف ولا يطلق الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء التكليف ح
فى المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف لغة واما فى الاصطلاح فهو الاعم من ذلك قطعا لانه
يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول فى كلامهم استعمال اصل
البرائة فى نفى الوجوب واصل الاباحة فى نفى التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذى ذكرناه
مع اشتراك الجميع فى الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة
الندب والكراهة له باعتبار واحد ولهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على
ذلك انش ولنحرر اولا محل البحث فنقول الاصل يطلق فى عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب و
الراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعنى القاعدة فالمعنى القاعدة المحررة فى البرائة او للبرائة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام
فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المسئلتين واقوالهم
فيهما ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا فى عرفهم ولا خفاء فى ان البرائة ان قيست الى الواقع فقد
لا يكون ظنها وان قيست الى الظ فهى مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما يصح على الظ اعتباره فى التركيب الحملى كما
ذكره الشهيد الثانى دون الاضافى كما زعمه الفاضل المعاصر فى محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل
الاباحة اخص منه بحسب المورد لجريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتملها سواء كان عدم احتماله لها فى نفسه كما فى
العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما فى الدخول على سوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجرى الا حيث يحتمل الاباحة
والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثانى اعم باعتبار جريانه فى الحكم
الوضعى دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه فى الموضوعات دون الثانى فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا
اصل البرائة بنفى الوجوب والتحريم او بنفى الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد فى الذكرى مرجع الثانى الى الاول وهو غير واضح
واستظهر بعض المتاخرين فى الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفى الحكم الظاهرى وبالثانى نفى الحكم الواقعى وضعفه
ظ فان مقتضى الاصلين فى نفسهما ليس الا النفى فى الظ وذكر الفاضل المعاصر فى الفرق بينهما ان الاصل الثانى لنفى
الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعنى لنفى تعلقه بخصوص فرد من احاد المكلفين وفيه نظر
يعرف مما قررناه اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل فى مقام الاشتباه فى الحكم فتارة حيث لا يعلم الا نفيه

اصلا

اصلا ولا يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة او يتعلق مورده بما علم الاشتغال به
قد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع اما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل وربما يظهر من عد الصدوق له في الاعتقادات
انه موضع وفاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بحجيته مط ونقل فيه اية قولا بوجوب الاحتياط مط وقضية ذلك
عدم العمل باصل البراءة مط ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته في مقدمة الكتاب المذكور غير
مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثه استصحاب حال العقل وفسره بالبراءة الاصلية
واستصحاب حال الشرع وان يقع عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وذكر هذا بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا
يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة اقول تثليثه لاقسام
الاستصحاب يبتنى على احد امرين الاول ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه استصحاب عدم غير التكليف من
احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي
دون التكليفي فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظ فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في
الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا يفيد الظن بالعدم فيكفي في نفي التكليف
دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل
المذكورة على الخلاف وينقسم باعتبار المورد الى القسمين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف
ولا يخفى ما فيه بل الصواب ان يقع يعتبر فيه العلم بان الحكم لو كان خلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل
لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب
الى مساق بيانه وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية اصل البراءة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة
المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشتراط
عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام اخر فقضية حجية اصل البراءة
في ما يعم به البلوى هو العلم بان الذي بينه المعصوم بالقول او التقرير هو البراءة فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها
الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين بافادة الظن بالبراءة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة
عن فعل ما لا يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم من احتمال
الوجوب فان علم احدهما الدليل دل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا
وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر
فانه وان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تفسير الاحتياط في المندوب والمكروه ابدلت
الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا
ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا تقية به بدونه ولا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهبت
الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه حجة في غير ما يحتمل التحريم واختلفوا في ما يحتمل التحريم الى اقوال اربعة التحريم واقعا والتحريم
ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من
اطباقهم على القول بالتحريم وانت خبير بان ما زعمه من الاشكال متجه في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له
بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة التوقف على التوقف عن تعيين احد الاقوال او بعضها على حد التوقف في ساير
المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجية الاية لا يساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى
تقديره يبقى الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب
التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل
عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب يتمسك على دعويه بما يختار العمل به
منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام التوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي و
الظاهري وارتكاب الفعل والترك مجردا عن التقييد بجهة شرعية لكنه ينافي ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا
ولنا على المذهب المختار وجوه الاول قطع العقل بالبراءة عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام
والافهام وقد سبق بيانه فلا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان قضيته
عموم ادلته كما سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البراءة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب
وبين مورد اصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان اصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع

بوقوع جنابة وغسل عما فى الذمة منه وشك فى المتاخر فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث فى
المساجد وقراءة العزايم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفى التكليف عند عدم ما يدل عليه
من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان الايتان لا يصدق فيما لا ينصب امارة عليه وفيه تامل
وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة فان قضية تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة نفيهما
عند انتفائها وقضية ذلك نفى الوجوب والحرمة واخويهما على اشكال فى دلالته على نفى الكراهة وقريب منه قوله تع ذلك
ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايض بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المراد
من بعث الرسول فى المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بان نفى التعذيب لا يدل على نفى الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق
والعفو كما مر فى دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية فى المقام بالبيان المذكور وبين
دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفى الوجوب والتحريم بالمعنى الذى اثبته الخصم فانه
لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تنافى بين
كلاميه كما اورده بعض المعاصرين عليه ومن الثانى ما روى فى الصحيح عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتى
تسعة وعد منها ما لا يعلمون وفى الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفى رواية عبد الاعلى قال سالت
ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شئ قال لا فان الرفع والوضع وعدم شئ عليه فى معنى البراءة نعم انما يتم الاحتجاج
بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب الجزئى واستدل بعضهم ايض بالصحيح كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فنزل تارة قوله كل شئ فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان
المتصفة بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به منهما فخرج ما لا يتصف بهما معا من الافعال الاضطرارية والاعيان التى لا يتعلق
بها فعل المكلف وما تعين حله او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه
ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال ونزله اخرى على معنى
كل شئ نقسمه الى هذين القسمين ونحكم عليه باحدهما لا على التعيين ونحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا خفاء فى
انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يساعد عليه اللفظ ولا عليه امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر
من الرواية هو كل شئ اى عين او نوع يشتمل على النوعين لا على احتمالهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل فى تخصيص ساير
الموضوعات فيختص بالشبهة فى الموضوع دون الحكم نعم ربما امكن ان يوجه بانا اذا ضممنا عنوانا مشتبه الحكم الى عنوان
معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شئ فيه حلال وحرام فيثبت الحلية فى مشتبه الحكم لعدم العلم
بحرمته وكذا لو جعلنا بين معاد بق الثلثة فيسحب الحكم من المصداق الى العنوان وفى كلا الوجهين تعسف فان المتبادر من
الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين بالاخر فى الشئ المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر تنظر فى
التنزيل المذكور بوجوه اربعة الاول انه يوجب استعمال قوله كل شئ فيه حرام وحلال فى معنيين حيث يراد به امران
احدهما كلما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم شرعى
والثانى كلما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا او فى نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما
تعين حليته او حرمته وقد تقرر فى محله عدم جواز الاستعمال المذكور الثانى انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور
من حيث انه معنى قوله ع فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا جهالة فيها الثالث انه لا معنى ح لاعتبار المفهوم المخالف اللازم
للقضية الا اخذ السالبة منفية الموضوع وهى غير مفيدة يعنى لان مفهوم الرواية ح اى ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس
بحلال وليس فيما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول فيتعين اخذ السالبة منفية الموضوع ولا فائدة فيها ودعوى
ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد ح للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم فى نظر
المكلف فى صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا الوهم غير حاصل على تقدير ان يكون الاشتباه
فى نفس الحكم فلا يكون للتقييد ح فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة فى قوله ع حتى تعرف الحرام فى معنيين المعرفة من
الدليل الشرعى فيما اذا كانت الشبهة فى الحكم او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة فى الموضوع وهو غير جائز كما سبق
هذا ملخص ما اطال الكلام فى بيانه والحق ان الوجوه التى اوردها غير واردة اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قرره فى
الاحتجاج لا يبتنى على استعمال اللفظ المذكور فى معنيين بل فى معنى واحد متناول للمعنيين لما عرفت من ان المستدل
ينزله على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام يشمل كلا من المعنيين واما الثانى فلان الضمير فى
قوله فهو راجع الى الشئ المحتمل للحرمة والحلية من غير اعتبار فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ان اراد

ان الضمير

ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشئ المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى
ضمير الشئ المذكور فحذف المضاف وابدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايض لانه اضمار بتكلف بعيد بل عبث
سديد من غير قرينة ولا ضرورة محوجة وبهذا يظهر الجواب عن الثالث اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفية الموضوع انما يتم
اذا كان المعنى فمجهوله حلال وقد عرفت بطلانه مع انا لا نم ان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار التقييد بالوصف
فقد حققنا سابقا عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فمم ولو سلم فالمفهوم قد يلغى عند عرائه عن
الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه
الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله ان تقييد الشئ بكونه محتملا للحرمة والحلية احترازي
بالنسبة الى الاعيان والافعال التى لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فان اخراج هذه الثلثة بالقيد
المذكور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبياني بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز
عن لحوق الحكم له بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية فينبغي اعتباره للمفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول
على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزمه كون المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما عرفت ثم النكتة التى ذكرها فى الشبهة من حيث
الموضوع جارية فى الشبهة من حيث الحكم والتفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فجريانها فيه
كاف فى حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراده مقيدة فان قولنا يدل الرواية على الحل
فى مشتبه الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى مشتبه الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا محيد
عن اشكال الضمير بناء على ما ذكره فيه الا بالمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه وغيره والمنع عن ثبوت
المفهوم كما مر وهذا كما ترى بانى على تقدير تنزيلها على مشتبه الحكم ايض الا ان المستدل لم يجر بيانه على هذا واما الرابع فلان ب المعرفة
المراد بالمعرفة المعتبرة سواء كانت واقعية او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدى امارة شرعية غاية ما فى الباب
ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين بل فى معنى ثالث متناول لهما
احتج القائلون بالتحريم بما رواه فى الكافى عن عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وجه الدلالة ان كل مجهول الحكم شبهة فيحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة سندها محمولة
على ارتكاب المشتبه قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة
بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة فى الموضوع
مع الانحصار على ما سيأتى او على الاعم منه ومن القسم الاول وفيه بعد وربما يشكل حملها على رجحان التجنب بطريق الاستحباب
او على الشبهة فى الموضوع ورودها فى مقبولة عمر بن حنظلة فى مقام لا يساعد على شئ من ذلك فانه ع بعد ان ذكر فيها
جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر فيها الاخذ بالمشتهر وترك الشاذ النادر بان المجمع عليه لا معللا
ريب فيه قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله ص قال
رسول الله ص حلال بين الحديث فان سياق الرواية يأبى من حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى
الراجح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده من ذكر هذا
الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع فى الحرام موجبا لكراهة الارتكاب فى المشتبه فمخالفة معلوم الحق المجمع عليه مما لا
بد ان يكون حراما فان تم خص بدفع الاشكال عن المقامين لكنه بمكان من البعد وابعد منه حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر
لان المجمع عليه اعنى المشتهر اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغى لا من باب المشكلات و
الشبهات والتحقيق ان مراده ع ان الحكم المستفاد من الرواية التى يشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة فى الرواية
من باب بين الرشد ولو بحسب الظ وان العمل بها كك وان الحكم المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من
باب بين الغى ولو بحسب الظ وان العمل بها كك وان المستفاد من رواية لا علم للعامل بها بانها من اى النوعين لجهله بحكم المرجح من
المشكلات التى يجب الرد فيها الى الشارع وان العمل بها كك وعلى هذا فالظ من الحلال البين والحرام البين ما تبين جواز العمل به
وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شئ منهما وح فلا كلام فى وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية
على الشبهة فى الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبة والتقريب هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل
على حرمة استيعاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم
الحكم من حيث العموم لادلة البراءة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات فى الرواية جنس الشبهة كما فى المحرمات

في المحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعسر او متعذر عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في القصد لا لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتزم في كل مشتبه بجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة و الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما منشأ للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف او الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب زوال حرمته الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته وان جهلت وليس هذا دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمه كما يستفاد من قوله ع وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم فان الظ من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التاويل فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرنا وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايض على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما الخاصية في فعل الشبهة مط او اذا صادفت الحرام ومع كونها مورثة لقساوة القلب الشامع في فعل المحرم او لقربها الى المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايض فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الظ سواء صادف الحرام الواقعي اولا واما القول بتحريمه في الواقع مط فناشئ عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يتعين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايض قوله ع ارى لك ان تاخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله ع انت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد فلا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرائط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مط فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مط بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبرائة عند الجهل بالحكم اتباع لما علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الايتين وقريب منها الايات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا للخوف ضرر الوقوع في الحرام ولقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في موثقة حمزة ابن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و التثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم ع في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجه الدلالة ان هذه الاخبار قد

بينهما ح

الله نسخه

تقتضي

تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان
الانسب بل اللازم حكمهم ع بالعمل بالبرائة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم
والفتوى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعى علمنا باباحة ما لا علم لنا بحكمه والبرائة
عنه للادلة التى سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم فى الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يحرم علينا الحكم بها
كذلك ويجهل حكمه باعتبار الواقع لو مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا
يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة فى مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعى مع
جريانه غالبا فى اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ
اخبار الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى اصل البرائة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البرائة ح فيرجع الحكم اليه فصحيح
لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا
تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع فى البحث عن المعارض ومنه الرجوع الى الامام مع امكان
الرجوع اليه كما هو الغالب فى حق المخاطبين بالتوقف والرد فى تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظة كما هو المتعين
على تقدير تعذر الرد الى الامام كما تدل عليه رواية الرد فلا تدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث و
اما المقام الثانى فالكلام فيه فى موضعين الاول ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالى بالاشتغال بها ولو مع الرخصة
فى المخالفة وهذا انما يتصور فى صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين و
الاشتباه قد ينشأ من حيث قصور الدليل عن التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول
بالتحريم والكراهة او من حيث قصور دلالته كما فى صيغتى الامر والنهى على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض و
بينه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثانى اشتهارا وتكافؤهما ظهورا وعلى هذا القياس بقية
المشتركات وما فى معناها او من حيث التعارض فى ادلة الحكم كما فى مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات او لاداء لبلد
كما فى لفظ الصلاة حيث اختلفوا فى تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس والمطلق
بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا فى تعارض الادلة لما مر لما سيأتى تحقيقه فى اواخر الكتاب انشاء الله تعالى ولا فى صورة اشتباه الموضوع
لما سيأتى بيانه فى اواخر الفصل وانما الكلام فى صورة قصور الدليل او الدلالة عن اثبات التعيين فنقول لهاتين الصورتين
صور عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم فمع وجود المرجح فى احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه تخير فى البناء
على احدهما لان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق فى ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا و
ربما امكن ترجيح جانب النهى من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر ما فيه فى مبحث النهى
ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب
فيرجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفى المقام اشكال نبهنا على دفعه فى بعض المباحث
السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر
بين الوجوب والكراهة والوجه ما مر فى الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفى المنع من النقيض الذى هو فصل الوجوب بالاصل
فيثبت الرجحان للترك لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دار الاحتمال
بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلثة منها وحكمه كالسابق الثانى ان
يكون المورد متعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال
به فى الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فالحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال فى الحكم به هنا وانما الاشكال
فيما عداه ومحصل الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بمركب ثم شك فى اشتغالها بشئ فيها او لها فهل يصح التمسك باصل استعماله
البرائة فى نفى الاشتغال به فى الاشتغال بها اولا وعلى قياسه الكلام فى اصل العدم فيه وفى نفى ما شك فى جزئيته او
شرطيته من بقية الماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور فى ذلك وخالف آخرون فمنعوا من حجية
الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجرى فى العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذلك
يجرى على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق فى ذلك مما لا وجه له كما مر التنبيه عليه سابقا ويظهر ثمرة جريان الاصل
المذكور على الثانى فى معاضدته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعند الشك فى مدخلية
المشكوك فيه فى صدق الاسم او معارضته اطلاق الامر بما يكافؤه ولا ينهض بمعارضته الجزئية والشرطية سواء كان المعلومين

المعارض فی نفسه حجة کاطلاق اخر او لا کالشهرة بناء علی انها قادحة فی الحجة ولیست بحجة وکذا الحال فیما لو شك فی طهارة الاناء فی الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغیر بول الرضیع بدون العصر وطهارة موضع النجو بذی الجهات الی غیر ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم شرعی ولم یتحقق فی الموارد المذکورة او قلنا بانها موضوعة لمعنی عرفی وحصل الشك لمعارض کما مرّ وعلی قیاسه الکلام فی المعاملات والایقاعات وما یلحق بها وقد سبق التنبیه علی هذه المسئلة عند بحث الحقیقة الشرعیة ونقول هنا توضیحا وتنقیحا ان اصل البراءة وان کان باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفی الوجوب الغیری عند الشك کالنفسی فیصح نفی وجوب الاجزاء والشرائط المشکوکة للتوصل بها الی فعل الکل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفی الحکم لا اثبات لوازمه العادیة ککون الماهیة المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا یصلح دلیلا علی نفی الجزئیة والشرطیة لیتعین به الماهیة المخترعة کما هو الثمرة فی الاستدلال بالاصل بل ح قضیة ثبوت الاشتغال بهما وجوب الاتیان بهما تحصیلا للیقین بالبراءة و الفرق بین هذا الوجوب والوجوب الذی نفیناه اولا هو الفرق بین وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به ؛ فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة یترتب علی نفی الوجوب بالاعتبار الاول وحیث ان مرجع النزاع فی جریان اصل البراءة فی المقام و عدمه الی جریانه فیه علی وجه یترتب علیه الثمرة وعدمه فالمتجه هو القول بعدم جریانه مط واما وجوب الجزء فی ضمن الکل فلا سبیل الی نفیه بالاصل لانه فی معنی نفی وجوب احد المرکبین مع ان نسبة الوجوب الی کل واحد منهما سواء والفرق بین المقام وبین بقیة موارد اصل البراءة حیث یجری فیها ولا یجری فیه ان البراءة من القدر المتیقن من الاشتغال هنا لا تحصل باتیان القدر المتیقن بخلاف بقیة الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا تناط بحصول غیره فی غیر المقام علی تقدیر الاشتغال به فی الواقع بخلاف المقام فان البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقی علی تقدیر الاشتغال به فیتوقف العلم بها علیه اذ لا علم بمطلوبیة القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبیته فی الجملة اما مستقلا او ضمنا ولا سبیل الی تعیین الاول باصالة عدم تعلق الوجوب المنتهی بالجزء او الشرط المشکوك فیه لان ذلك الاصل مثبت ولا تعویل علیه عندنا ودعوی ان التکلیف لا یتعلق الا بالقدر المتبین والا لزم التکلیف بالمجمل وهو مح ممنوعة لان المجمل الذی لا یجوز تعلق التکلیف به هو المجمل الذی لا سبیل الی امتثاله وظاهر ان المقام لیس منه والحاق الغائبین عن مجلس الخطاب بالحاضرین فیه فی وجوب الاقتصار علی ما ثبت لهم وبلغهم من البیان انما یتم اذا وصل الیهم خطاب دال بظاهره علی حصر اجزاء الماهیة وشرائطها فی امور معینة کما هو الغالب فی حق الحاضرین کقوله صلوا کما رایتمونی اصلی والکلام هنا مبنی علی تقدیر عدمه اذ المقصود اثبات حجیة اصل البراءة واصل العدم فی المقام دون ظاهر النص واما اذا لم یدل الخطاب علی الحصر کما لو ورد نص بان الرکوع جزء من الصلوة ثم ورد نص اخر بان السجود جزء وهکذا کان تمسك الحاضرین باصل البراءة واصل العدم فی نفی غیر المذکور مثل تمسك الغائبین بهما فی کونه فی محل المنع وقد نبهنا علیه سابقا وکذا الکلام فی اصل العدم نعم لا یبعد دعوی مساعدة جملة من اخبار الباب علی اصالة عدم الزیادة المشکوك فیها فی المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتکلیف بالمشکوك فیه لیتوجه علیه دعوی عدم الحجب فیه بالنظر الی الظ تحصیلا لیقین البراءة کما فی سایر الاحکام التکلیفیة الظاهریة بل باعتبار دلالتها علی نفی الجزئیة والشرطیة مما شك فی جزئیته او شرطیته من حیث حجب العلم عنهما ظاهرا وواقعا اذ لیس فی وجوبها من باب المقدمة تحصیلا لیقین البراءة دلالة علی اثبات الجزئیة او الشرطیة للواجب مط فاذا ثبت بعموم الروایات المذکورة سقوط اعتبار جزئیته او شرطیته فی الظ حصل العلم بالبراءة بدونه فی الظ فیسقط اعتبار کونه مقدمة وهل هذا الا کسقوط اعتبار جزئیة ما عدا الارکان فی حق الناسی وشرطیة بعض الشرائط کطهارة البدن واللباس بالنسبة الی الجاهل وسیاتی لهذا مزید توضیح انشاء الله واما المقام الثالث اعنی الشبهة فی الموضوع فاصل البراءة یجری فی بعض موارده دون بعض وتفصیل الکلام فیه یجری فی مقامات الاول ان یشتبه الواجب بغیر الحرام بحیث یعلم دخول الواجب فی جملة محصورة عرفا وعادة سواء کان جمیع الافراد محصورة ایضا اولا ففی مثل هذا لا یجری اصل البراءة بل یجری اصل الاشتغال فیجب الاتیان بجملة یعلم باتیان الواجب فیها ما لم یشترکا فی الصورة حیث لا یعتبر تعیین العمل فیوتی بها عما فی الذمة ویعتبر فی وجوب الاتیان بالجملة تعذر تعیین الواجب او تعسره حیث یعتبر نیة القربة فی الواجب ویکون الاشتباه بینه وبین غیر الواجب وانما وجب الاتیان بها تحصیلا للیقین بفعل الواجب والبراءة عنه ودفعا لخوف الضرر المترتب علی ترکه المحتمل علی تقدیر الاقتصار علی فعل البعض فان قضیة اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمکن من الامتثال فیترتب علی ترکه علی تقدیر عدم مصادفته له آثاره المترتبة علیه من تفویت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ریب فی وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا الا تری ان من علم بتوقف بقائه وحیوته علی استعمال احد الدوائین مثلا وعلم بعدم ترتب ضرر علی استعمال الاخر واشتبه النافع بغیره وجب علیه عند العقلاء ان یستعملهما حتی انه لو ترك استعمالهما

او الضرر

او اقتصر على استعمال احدهما لبادر والى ذمته وتفريغه قطعا والمحافظة على ما يتعلق بالجهة الاخروية اولى كما لا يخفى انما يتم ذلك فى محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو مم حيث لا قطع به لانا نقول قد بينا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هذا وخالف فى ذلك بعض المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك يؤدى الى التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شئ معين فى الواقع مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به نم القول بوجوب الاتيان بالجميع واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين فى الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذى اتفقت مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما بينا عليه فى محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف فى نظائر المقام مما يشتبه فيه الواجب او الحرام بغير الاخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبه او تركها تحصيلا للعلم بالبراءة بل حكمهم بالتخيير فيما تعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الظ من الاخبار الدالة عليه غاية الامر انه اذا لم يصادف مختاره الواقع سقط عنه لعذره وذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان مسمياتها امور مجملة و لذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من اجزائها او شرائطها تحصيلا لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استند به بقوله نعم فلا يخفى منافاته لكلامه السابق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمح كما صرحوا فى محله وامتناعه ضرورى لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لاشتراط قصد التعيين فى الطاعة كما يظهر من بيانه الاشتراط لان هذا مما لا يقول به الا البعض كما حكاه الفاضل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على احالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف يبتنى مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به فى خلال كلامه وهم فى تلك المسئلة قاطعون بالاحالة فكيف يبتنى حكم قطعى على حكم ظنى على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالنية والذى لا يشترط بها او من الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة مط مع ان اطلاق الامر كما قررناه دليل فى جميع موارد المقام على ما ذكره فى الاستدلال فكيف جعل قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعى به مم ثم اقول ان اراد بقصد التعيين فى الطاعة ان يعين فى قصده ان ما ياتى به طاعة كما هو الظ فهذا حاصل فى الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما يتسرى ذلك الى الصورة التى سلم فيها وجوب الجميع ايض لا بتنائه على وجوب المقدمة لكنه تصحيح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا يتم فى غير ما لا يعتبر فيه النية بل وفيها ايض بناء على ما ذكره فى مبحث المقدمة من استحبابها من باب التسامح فى ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به مع التمكن مم فضلا عن صورة التعذر كما فى محل البحث ثم ان الفاضل المذكور قد التزم فى الموارد التى ورد فيها الامر باتيان جملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستقل الا ان ما وجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا و من فروع المسئلة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا تكرير الصلوة فى الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك فى كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتى بهما الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة فى الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح كما فى الامثلة المذكورة وقد بينا على الوجه فيه عند مبحث المقدمة والا لم يجب بل تخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف فى الطهارة الحبثية وكذا لو اشتبه الديان بغيره او اشتبهت عين النجاسة التى فى المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غيره الخ ولو تشارك الواجب غيره فى الصورة الى بفعل واحد عما فى الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب فى الامتثال به كما لو فاتته صلوة واشتبهت بين الخمس بان فاتته فى الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية عما فى الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر و الاخفات فى ذلك وان كان الاحوط فى الثانى تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك فى انه هل صلاهما فريضة او نافلة مندوبة فيجب تكريرهما فى وجه قوى ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما فى الذمة و مما قررنا يتضح انه لو كان فى ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك فى ان المأتى به هل هو الواجب او المندوب وجب عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا فى الصورة ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان بما عما فى الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينهما وبين المندوب وجب

الاتيان

الاتيان بالواجب وتحقق بماعداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث فيمن اشتبهت
عليه الفائتة بالخمس امرين الاول ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك
لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي ومجرد المطابقة
في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان تبجح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية
من المخالفة فغاية ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج عن محل الغرض لان الكلام في وجوب قضاء
الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء والمغايرة الحاصلة في
هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها لانه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط
لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة
والقصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل
عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعا
فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعتذر عن ورود مثل ذلك على ما صار اليه من استحباب
الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو ادخال ما يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه
لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان المعتبر في العبادة
بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ودفع لاحتمال فوتها لمحو ما يثبتنا ولو قوله تع
ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا
الباب اعادة الصلحاء عباداتهم بعد ازدياد معرفتهم بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى في مسئلة اعادة
العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية وللنظر في اكثر ادلة الفريقين مجال الواسع الا ان
ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواقعية بل
لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر
والاخفات في الرباعية المشتبهة وان لم يقطع به كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في
قصد التعيين واما ما اورده على ترجيح الموافقة العددية من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح
الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا تخرج عن محل
الغرض ويشمله ادلة القضاء وكما ان مغايرة القضاء في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه و
كذا مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز
بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط
انما يقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان الفائتة وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوات لدلالة النص في المقام على سقوط
حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطنا له في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك
لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يقال لا يشترط تعيين
نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة فانه يسقط وجوب الجهر والاخفات
مع الجهل به وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة واما تفريعه ضعف القول بوجوب الجمع بين والفصيح مامر
الظهر والجمعة والاتمام على بيانه السابق فضعفه ظ فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل
الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجعولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها
في المرجحات المقررة ولا اشكال في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكافؤ فيرجع
العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح و
مثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البرائة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم النفسيين
وبين الاباحة ومرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شئ او وجوبه وعدمهما مع العلم بعدم المانعية ويصار اخرى
الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم
وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لخلو كلام اللغويين
عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق

فان كان

فان كان الجهل فی تحققه عول فيه على ما يقتضيه الاصل فی غير ما استثنی كالدم الخارج قبل الاستبراء وان كان فی تعيينه ثبت
التكليف فی المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع فی الحرام المشتبه بغير الواجب والاتيان بالجميع فی الواجب المشتبه بغير الحرام وسقط فی
غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب بالمحرم وتعذر التميز رجح جانب الاسم ولو تعارضت الامارات الشرعية فی تعيين المصداق كتعارض
الايدی والبينات فلتفصيل الكلام فيه محل آخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك فی وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع
الی جهل الحكم مخالف لحكم الشك فی تعيين الفائتة الراجع الی جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ
ان اراد به نفی وجوب قصد التعيين فهو مناف بظاهره لما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه فی الامتثال
مط وان اراد به نفی تعيين احدهما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرفت وانما دليل ثبوته لغيار التخيير و
ان اراد ذلك بعد الاختيار ففيه ان التخيير انما هو فی الاختيار لا فی الفعل فاذا اختار العمل باحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا
تخيير بين المدلولين واما عن الثانی فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم
الواجب بفعل الفائتة على فعل غيرها لما حققناه فی محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب فی كون تحصيل العلم بفعل الواجب
واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسی بحسب التكليف الظاهری ما يعلم انه الواجب النفسی ولو اجمالا لا ما يتوقف وجوده على تحقق
العلم ضرورة ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة
مقدمة فيجب بوجوبها وليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب فی الواقع لامكانه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك
كل واجب تاركا لواجبين واما الاعتذار الذی ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجری فی المقام لتوقف رجاء
تحصيل المصلحة بفعل الباقی على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلوه عن التحريم الخ وبالجملة
هناك امران احدهما ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جائز خال عن وصمة التشريع والثانی انه كلما كان الفعل
كذلك فهو مستحب للوجوه التی ذكرها ونحن نمنع صحة الصغری بالنسبة الی العبادات الموظفة التی لم يثبت رجحانها ثم الاعتذار
المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجری على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب الاتيان
بكل واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسی واقعا بل لاحتمال كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب ففيه
واضح اذ على اعتبار قصد التعيين فی الطاعة واعتباره فی العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند
عدم قصد التعيين اللازم فی صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انه لو حصلت بدونه
لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون مبنی ذلك على احتمال عدم اعتبار
قصد التعيين مع استظهار خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالباقی تحصيل تلك المصلحة فظاهر انه لا يستلزمها
لجواز حصولها بالاول وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد التعيين واما الاحتجاج
بالاية فضعفه واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه ان يكون حسنة وان اعتبر به ما صيرته سيئة
بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعی بعد صيرورته بحسب الظاهر اما تشريعا بسبب النية وطرد الاشتباه وبالجملة
شمول الاية لفعل الواجب الواقعی يتوقف على ثبوت رجحانه فی الظاهر فاذا توقف ثبوت رجحانه فی الظاهر على شمول الاية له
كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعی فی فعل الباقی مبنی على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق
فی الاية لعنوان الحسنة انما يثبت فی الظاهر لحقوقه لما علم اندراجه فيها لا لما احتمل فيه الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية
فان كون الاتيان بالباقی مما لا ارتياب فيه فی محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم
شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها
ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم المندوب باتيان المندوب
كما مر فی الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المجعولة لم يبعد جواز الاتيان بهما قصدا الی حصول
الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب فی الامتثال هنا فيقع كل منهما على وجهه والا
اتجه المنع ثم العبرة فی صورة الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد آخر منه سالم عن
الاشتباه به او بثبوت الاستحباب التعيينی فی الجميع والا اتجه المنع ومثله الكلام فی الواجب ولو اشتبه احد فردی المطلوب
التخييری بغير المطلوب ولم يشتبه الاخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع لا له
دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او فی ضمن واجب كقراءة السورة و
جلسة الاستراحة عند من رجح عدم وجوبها فيستحب الاتيان بها من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين بالبراءة من جهتها ومنها
ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول فی سوم المؤمن ومنها

ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول
البرائة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قرائة
السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة
بل يكون الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة معا في صلوته استحب له اعادتها
معهما ومع احديهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احديهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان ايض سائغا
الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب
وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اولا فلو ساواه
لم يحتمل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها
مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق
مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده فيما اوصى
به من احتمال عدم مصادفة الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب
الاتيان بالقضاء اليومية عن الميت بدون نية القضاء عما في ذمته ايض كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في
الوصية بها مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايض لفوات بعض مكملاتها كالاقبال اشكال وربما يستانس للجواز من فحوى
ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء الثاني ان يشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم
دخوله في جملة محصورة وبالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل البرائة هنا ايض بل يجب التجنب عن الجميع دفعا للخوف
الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان قضية عموم النهي ثبوت التحريم حال الاشتباه ايض فيترتب عليه
اثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتاخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه
ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز
استعمال الجميع ما عدا واحد منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويها واستعمال الباقي وربما تعدى فجوز
استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز بالنقض بصورة عدم الحصر اذ لا يلزم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله
كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان القدر الثابت
حرمته تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام بان ارتكابه
يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيجب ما يتوقف عليه لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام
قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فبيان
الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور
فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب
استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايض كما اذا اضطر الى استعمال البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون
غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي
يترتبان عليه على تقدير ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاجتناب
عن ملاقيه ثابتا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يزيد منه على قدر الضرورة لوضوح ترتبهما على تقدير تحديد بدفع المنع
بانه ارتفاعها ايض لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال او اغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة
الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز ثبوت
حكمه ويؤيده فحوى بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او
غيرها الى هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعتذار المعاصر
المذكور عنه بانه تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتاسيس والدفع في مثل المقام
يصلح للرفع ايض سلمنا لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة
الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان ما يصح به على فعلية التحريم المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض
فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار الوجوب اما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على
صورة قيام امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله ومما يؤيد الثاني قوله ع في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع

نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشيا كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به
البينة فان التشبيه في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور الا انه في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه
قبله بنظايره التي يتضح فيها وجه المشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام
اخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل و
النقل بل اقول قضية ما ذكروه عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة
مما يعرف من ضرورة دين الاسلام بل وضرورة ساير الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة عن الاموال والفروج و
الدماء اما على القول الاول فيما لو تعدد الفاعل او كثر صور الاشتباه الى ان صادف المحرم فيجوز لجماعة اجتمعوا على ارغفة
مغصوبة اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم
رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا فيها درهما مباحا ان يتصرفوا كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه على كل
واحد منهم كونها زوجة او اجنبية ان يحل لهم وطؤها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة والا فبدونها ولو بطريق
الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكنها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرأتين واشتبهت
احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويستمتعا بها حتى بالوطي مع تخلل العدة حيث يجب وليس لاحدهما منع الاخر وفيما
لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد و
كذا لو اراد وطي اجنبية جاز له ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان
يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك مط فيجوز لمن كان له زوجة في دار او بلد ان
يطا كل امرأة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد مالا ان ياخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية
على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء
كما وقع من البعض فناشئ عن قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم و
اموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال ايض وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج
الى بيان الا ان فساد بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنشأه الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه
من الحجة على القول المختار ولا نطيل باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام ففسادها في غاية الوضوح لان ما
ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على من نسي معاصيه ان يراجع
ما يفيده تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بينة على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد
وقوعه على وجه لا ينافي حليته في الظ حال الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد مالا وتصرف فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم
بكونه مغصوبا فانه لا يكون عاصيا بذلك وان علم او ظن حال الفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري
فمع انه فرض توقف العلم بحرمته في الظ على العلم بالتعيين وهو منفي حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة
مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة سببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا
من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم
الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر مشارك له في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايض لان
من جملة تلك الاحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذروا بان الجهالة تفيد حليته في الظ توجه الاعتذار به على القول الاخر ايض والا فـ
تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جايز فيكون جايزا لا محالة لكن العزم على فعل الجميع
غير جايز لانه عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع مع مصادفته لفعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على
الحال الذي الحرمة الواقعية في البعض ثابتة لا اثر لها في الظ بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء
لجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه تخلص في الشبهة
المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد كالشاة المنزو عليها المشتبه بغيرها في قطيع
من الغنم والجواب ان عمومات القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فهي لذلك اشبه شيء بالمجمل
لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعدها امارة برفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة واعتبارها في بعض
الموارد لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا الثالث ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرها حيث يتعذر التميز ولا يعلم دخوله في
محصور عرفا ولا عادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق الخطاب او عمومه على شموله لمثل تلك
الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب انه مع

انه مع امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التميز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاثم كما لو اشتبهت اجنبية
بزوجته التى يستحق الوطى او المضاجعة فيجب التجنب عنهما ولو نشاء وبالتخير وكذا لو شك فى المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح
تذنيب ومما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء
فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه فى الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل
حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفى مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل
اليقين بالبراءة بالاحتياط واما احكامه الراجعة الى غيره فيجوز التمسك فى حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة
ولا يجوز قتله فى الحدود مضافا الى ما دل على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا او ببقائه
على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام
المملوك فى الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه ولبن منكوحته لشبهة وفى
الحاق ولد به سواء ولده او ولد اشكال وقضية الاصل العدم وينبغى ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل
به كالجهر والاخفات فى مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط فى ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم
فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو السر فى الزام الشهيد له فى الذكرى بوجوب الاحتياط فى مسئلة الستر ولبس
الحرير ومصيره الى التخيير فى مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه المعاصر فى كلامه ولو قصرنا وجوب الفاضل
الاحتياط فى الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه فى مبحث الاستصحاب اتجه فى المقام التفصيل فى ذلك
فيجرى اصل البراءة فى حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق
حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك علامة لالحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته
الاجانب ولو فى الصلوة بناء على منعه فى المرئة لان فسادها به مقصور على صورة العلم وبهذا لو جهرت المرئة حيث تسمع عند
الاجنبى ثم انكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى ح فيما يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان لعلمه بالاخلال
باحد الشرطين وهذا من القسم الاتى ويجوز له لبس الحرير والذهب فى غير الصلوة للشك فى ذكوريته التى هى سبب المنع ومن
القسم الثانى وجوب ستره فى الصلوة كالمرئة تحصيلا ليقين البراءة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احرامى
الرجل والمرئة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال
والنساء فى غير ما استثنى عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان تستر عورتيه ويحرم على الناظر النظر اليهما
عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطيه ولا المرئة بوطيها اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين لها
او الانزال مع احتمال الحكم بها لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجل وفى نجاسة ماء
استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم نحكم بالطهارة ايضا مع
تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما فى المشتبهين **فصل** ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل و
قد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من وجه لجريانه فى نفى الاحكام التكليفية التى يجرى فيها اصل البراءة و
الاحكام الوضعية التى لا يجرى فيها وان جرى فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه فى الموارد الجزئية
التى يجرى فيها اصل البراءة وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره فى الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر المحقق فى
المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى
الفحص والتتبع اعنى العلم الشرعى فلا ينافى المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره من ساير الادلة ويحتمل فى
كلامه غير ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة وموارد حجيته كموارد حجيتها ويدل على
حجيته فى موارد حجيته اما بالنسبة الى نفى الحكم التكليفى فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفى
الحكم الوضعى فما مر فى الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له فى اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من
الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى فى نفى ما يحتمل اعتباره
شطرا او شرطا فى الموارد التى ثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية و
اثبات كونها هى المجردة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر فى اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه باحد
الوجهين لا يقتضى كون المعتبر فى ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هى العلم باعتبار الشارع فى
تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذى لا نقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب
وهى العمدة فى اثبات حجيته فى نظاير المقام هو ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية

الشرعية

المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك
فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والسر فى تنزيل تلك الاخبار على ذلك ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت
مورد الاستصحاب كنسبة الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فيتناول اللفظ لاحدهما كتناوله
للاخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب فى كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار ومساقها
كما سيأتى تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعى اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم فى غير ذلك بلا
دليل وسيأتى لهذا مزيد بيان فى ذيل مبحث الاستصحاب الثانى عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التى مر ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفى خروج عما يقتضيه
وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل فى بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه بالعلم لا ينافى تعميمها الى الموارد التى لا
دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعنى الاخبار اوسع من دائرته بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى
هذا الدليل فى مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول و
اثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه لاحكام شرعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضى صرفه
عنه اذ الوجه الذى قررناه فى منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا
بالاطلاق هناك ايضا فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار
الذى ذكرنا كان معتبرا هذا تحقيق ما ادى اليه نظرى سابقا والذى ادى اليه نظرى لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من
اخبار الوضع والرفع وما فى معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين
فى حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر
عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون فى مباحث الفقه بثبوت
احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والخيارات
والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذ وندر وبالجملة فالذى يظهر
من اتفاقهم على ان الاصل فى احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل فى بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة
دليل عليه بالخصوص ثم نؤكد الكلام فى منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما فى معناها بالنسبة
الى ما شك فى اتصافه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية فى الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك
الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كليته الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب فى عدم جريان
اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر فى مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع
المقيد فى مرتبة اصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الاجمالى بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذا ما يرجع
الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء فى ان الجزئية والشرطية لا يستندان وضعا
مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدهما من الحكم الشرعى مبنى على
مراعاة هذا الاعتبار والا فليسا عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع فى الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب فى ان الجزئية
والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء فى الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا
حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص
مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين فسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما فى معناها بقى فى الجواب ح
الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفى ما لم يعلم فالوجه القدح فى دلالته بان الظاهر ما علم ما علم من المطلوبات النفسية دون الغيرية
والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب نفسى فلا يندرج فى عموم الرواية سلمنا لكن
معنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته ولا ريب فى العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب
المقدمة فلا يندرجان فى عموم ما لم يعلم فاتضح مما حققنا ان المستند على اصل العدم فى احكام الوضع منحصر فى الاستصحاب حجيته
وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق انه هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث
لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم و
يرجع فى موارد التكليف الى اصل البرائة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم السابق فى الزمن
الذى يشك فى حدوثه فيه والى هذا يرجع اصالة تاخر الحادث ثم هذه الاصول انما يعتبر فى الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد

المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها
في حق الجميع مط وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيتها امورا الاول ان لا يكون
اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف للاصل وذلك كان يثبت الاصل عدم وجوب
الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيثما يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة
فان الاصول الثلثة في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي او النجاسة الثاني ان اعمال ح
لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان اعمال الاصل
البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر
من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم ح ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك با
لاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم ان مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي
له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البراءة في مثل هذه الصورة غير معلوم
فيشملها عموم قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية كما تدل على
المنع من الحكم في صورة الضرر كذلك تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل
عليه مثل قوله ما حجب الله تع علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر اذ كون التكليف ح تكليف الغافل غير
معلوم لعلم الضار بصيرورته سببا لاتلاف مال محترم واشتغال ذمته ح في الجملة ما هو مركوز في الطباع الثالث ان لا يكون
جزء عبادة مركبة بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيه ح
منصوصا لا معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان
احدهما واردا على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان
يكون من حكم احدهما شرعا رفع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ماء
الطهارة فان قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل ووجوب الصلوة ايض اذا فرض تعذر طهور غيره ولا
اشكال فيه وكذا لو ملك مالا كثيرا او شك في كونه مديونا بدين يستغرقه فان اصالة برائته من الدين يثبت عليه الاحكام
التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته وقد مر التنبيه على وجه ذلك مضافا الى ما
سيأتي وما ذكره من مثال المشتبهين فمن القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الاخر
الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقاة النجاسة اياه فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل ولا
الى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما يأتي ومما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايض فان الماء
المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء منه او نقصان
ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم بنقصان ذلك المقدار وح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية
وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوما عدم كريته بحسب زمن المتقدم على الشك ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة
ولا اشكال هنا ايض في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته
بالملاقاة واما اذا علم بحصول الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم فهنا قد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر
فيحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه اذ لا علم بتقدمه بين الحادثين فيتمثل زمن العلم بحصول
الاخر فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان با
بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة
على ما هو كر حال الملاقاة فلا ينجس به وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها او اوضح من ذلك ما لو
علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها وتاخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتاخر منها لسلامة اصل الطهارة عن
المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة
منه وشك في المتاخر منهما فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاصحاب
لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع علم وقوعها ح
عليه ابتداء فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها في الزمن الذي يشك
في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون
من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني ففيه ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا

نفي

لا يقتضي باثبات التكليف واهمال الاصل بل لابد من قيام دليل على الاشتغال كما مرّ وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن
بعدم النص مط بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا
يدل عليه باحدى الدلالتين ثم لا ريب في ثبوت التغرير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والتزديد بينه وبين
الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التغرير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ
ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغا
فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد مرّ ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها محمولة
على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على
الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ودعوى ان اشتغال ذمة الضار مما هو مركوز في الطباع فاسدة لانه ان اراد
به الطباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا
يصلح وجها للمنع لاعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان تقييده الضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله
تمثيل واما الشرط الثالث فتحقيقه كما عرفت لكن لا وجه لتخصيصه الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا كما مرّ واما ما
به على نفي جزئية ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند
انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا **فصل** الاستصحاب هو عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمن
السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصولة ما يتناول الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة
حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتهما وما يقال من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية
فان كان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون مراده الاستصحاب المعتبر عنده والمراد
بمعلومية ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر قد تستصحب كالاحكام الثابتة
بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا
وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد
باعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتماله واقعا ظاهرا مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان
اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه
عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب فيدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج
مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلثبوته باليقين
لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه واقعا
فان ما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى الاستصحاب ايضا وهو متداول بين الفقهاء ودفع هذه
الوصمة عن الحد لا يخلو من ارتكاب تعسف او تمحل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن لزعمه ان حجيته من حيث افادته للظن
وستنبه على ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء مما لا ينافي البحث عن صحته ولا العدّ من الادلة اما الاول فلان الابقاء
عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان
الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث
الى غيره استطرادي مراعاة لعموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل
حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم
التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق
الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مط او في خصوص مورده او بنفيه كعدم
الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل
بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت بمستند
سمعي سواء كان اجماعا ويقال له استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي
في الصلوة التي تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف بانواعه كما اذا
ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب
فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص

المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما يحتمل المجاز ويمكن رد ذلك الى استصحاب حال الشرع ايضا
ينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان ان ضربتهما في
الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة اللاحقة له باعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اليهما كما سياتي
التنبيه عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب على
ما نقل عنهم على اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وفي قدح العارض فلا يعتبر حكي عن
بعض المتاخرين ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم منافيته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم
بطرو ما يحتمل كونه ذلك الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في بيان حكم الكر المسلوب
الملاقي بما نجسه المضاف النجس وخامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر
حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل الخونساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيت في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على
ما حكاه التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري
فيه نقل ذلك عن بعض وثامنها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا
فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعرض لهما في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من
الناقل في النقل وتاسعها عكس الثاني عاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها
وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري
فيه والتحقيق عندي قول اخر به تمام العدد الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقاؤه في
الوقت المشكوك بقاؤه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني و
قضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية
وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان
الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم ويبقى لو لم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج
المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة و
باستصحاب النجاسة في القليل المنفعل اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع
بدون العقد او عربيته والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت وكذلك الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية
المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان
مقتضى هذه الامور بقاؤها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذلك الحال بالنسبة الى
الاجل المعين كدخول الليل واهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق
دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور
المتصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الكيفية المقارنة للزمان
المحدودة بجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار الذي هو
عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه
البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل الشمس عند بلوغها الافق الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم
على الفجر وبهذا يتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال لدوام اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب
اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه
فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء
العقد كما اذا استاجر دارا سنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تاخر
الحادث في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما سننبه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح
مما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية لا يستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في التعيين بخلاف ما لو كانت
مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة
الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع
بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى

تمام التحقيق

مما لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق
فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان
حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بعد وقوع نهاية الغاية
الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المغيى بها الاستمرار لو لا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث
اختلفوا في امتداده الى الزوال او الى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى اخر وقت الفضيلة
او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن
التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه مغيا بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب
اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين
صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر وباخرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده
الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام في حقه
ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فيصح ان
يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد المعتبر امر وجودي فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك في
تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود وكذا الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها اذا استجمعت
الشرايط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تذكر المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك
او لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرفعه
رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يجر فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا
في فوريته وعدم فوريته فلا يجوز التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار الغبن المسمع في
السلم ونحوه وقس على ذلك الحال في نظايرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم
يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد انه يحكم
ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة
فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستانف الصلوة
بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين و
اجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على
وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره اولا
من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله في بيان القسم الاول وان كان يقتضيه
مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا ومنه يظهر ضعف بوقت مع
ما زعمه بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مخصصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في
نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي نختاره الى اخره من انه رجوع عما اختاره
اولا ومصير الى القول الاخر يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل
الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية
دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل
على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على
كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين

بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بيّنا انه خلاف الظ من بيانه ثم المستفاد من
بيان المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضه مانع له وهذا في محل المنع لان
اقتضاء المقتضي شأنا غير مفيد وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله واما الحاق
المقتضي بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل غالبا ينفي وجود
المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضي في المقام مدفوع بان علية الجامع ليست
منصوصة ولا منقحة وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على
ما يتناول المقتضي للحكم وافق كلام المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن مساق كلامه واعلم ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب
وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التفصيل
المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقتضى المقام الثاني انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع عنه مانع
ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب الثالث
ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما استباب
اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة الرابع انه اعتبر في
الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما
او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلنا على حجية الاستصحاب في المقام
الاول ظواهر الاخبار المعتضدة في بعض موارده بالاعتبار على ما سيأتي في حجة المثبتين وعلى عدم حجيته في المقام الثاني
الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها فيه وسننبه على ذلك عند ذكرها حجة القائلين
بالاثبات مط وجوه الاول قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل
طرق معايش الانام فان ارباب الصنايع والاعمال انما يتعاطونها طلبا للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب
في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك امرا
مركوزا في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها ماءها و
مرعيها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وماويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز في ذاتها من البناء
على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكال لان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب في
تلك الموارد ونظائرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناشي منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظن الناشي
منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب وجوابه ان تعويلهم في
تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مط لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه عليه و
قد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد منه للظن
وهو مما لا مدفع له عمن لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب
في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم فيها الاستار بدونه
كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية نعم اعتباره في
بعض موضوعات الاحكام مما يستقل به العقل كحيوة الغايب فيحكم بمضي تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله
ان ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك لاداء اهماله ربما اشتبه ذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام
نفيا واثباتا كاستصحاب البراءة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البراءة تعويلا على قبح
التكليف من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في ساير الموارد فلا يتم عند
التحقيق الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو بحسب بعض
موارده مستفادة من العقل الثالث ان المقتضي للحكم الاول ثابت اذ الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للدفع لان
مرجعه الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتساقطان ويبقى الحكم سليما عن الرافع وفيه
نظر لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم تحققه معه بصفة الاقتضاء فغير سديد لان
زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم تحقق الاقتضاء ضرورة ان الامر القطعي لا يتم بدون المتنبيان
فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم
ما لم يثبت عدم المانع والتقييد بكونه احتمال المانع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين

الاحتمالين

الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار اصلا ضرورة صحة اجتماعهما فيه والتعارض فرع التنافي وكذا ان اعتبر
بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو المتداول في موارد اطلاقه اذ لا نم ان مقتضى احد
الاحتمالين يغاير مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في اقتضاء الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في عدم ثبوت ح
انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما التعارض الذي هو مشروط بتحقق المتعارضين ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو
تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضي للبقاء ويشك في طرو الرافع لا مط الثالث ان
الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه عن الامكان الذاتي الى الامتناع وهو مح فاذا
ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر عدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث ان
التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب وفيه ايض نظر اما اولا
فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده
ممكنا في ساير الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها ما لا يمكن وجودها سابقا على
نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه او تاخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع
وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقيدها بازمنتها الخاصة فان الطهارة الحاصلة في الامس من حيث كونها
حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته
دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي او ان ما يمكن في وقت مخصوص
او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت او على تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ما اخذنا بتلك الخصوصية
الا بالامكان فهو متجه الا ان التعليل لا ينهض باثبات الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتمسك عليه بلزوم خلاف الفرض
على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي حمل المستدل على المستصحب
التمسك بالتعليل المذكور ما راه من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممكن عقلا ردا على من احاله مط او في
خصوص الاعراض وقال بتجدد الامثال نظرا الى انه لا يجدي به صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر
عرفي وان كان يجدي ذلك من تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى هذا فلا بد له من التمسك بمستند اخر ينهض باثبات
مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في
الزمن اللاحق توقف عدمه فيه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء
الباقي في بقائه عن المؤثر واما ثالثا فلان ادلة حجية البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة غير معتبرة
على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مط الا ان يقصر الحجية
على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا باس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على
الباقي واما رابعا فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مط والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معه مردود
بما حققنا من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة دليل على
رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق
عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان
حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز
الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولا ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت
فان ظننت انه اى القذر قد اصابه اى الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت ان
رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك و
منها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا
بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فانّ

فانّ الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روى ايضاً عنه ع من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فانّ اليقين لا يدفع
بالشك وجه الاستدلال انّ هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع تواردد
اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود
لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضاً كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية
الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابداً بالشك ولا ريب انّ الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذى ذكره السائل ممن شك في وقوع
حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهدية لسبق ذكره في قوله فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم
به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال
من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ع لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على
حجية الاستصحاب فانّ المفهوم منها انّ الركعات الثلث التى علم بفعلها لا يبطلها بما اعتراه من الشك في فعل الرابعة بل يبنى
على اليقين اعنى الركعات الثلث التى تيقن الاتيان بها ويأتى بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذى استفيد من
سائر الاخبار لتكمل اربعاً ولا يعتد بالشك بجعله ناقضاً للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله ع في الرواية الرابعة ابن
على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاقتصار على محله فيدل على نقيض المدعى لانا
نقول امّا ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية وامّا ما ذكر في دلالة الرواية الاولى
فمدفوع بانّ الظاهر من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابداً ويشهد عليه او لوية التاسيس على
التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث
فهذا مفاد الكلام السابق بعينه وبمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتهما على المقصود مما لا تعسف فيه اصلاً كما
لا يخفى وامّا ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه
بعدم فعل الرابعة سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً بان لا يعول على شكه فيبنى على وقوعها ويؤيده قوله ع ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعنى الصلوة
المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا تخلط الشك اعنى
تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعنى الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبنى على وقوع الاربع بل ينقض
الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينفي فعلها بالاصل فيبنى عليه ويأتى بها على الوجه المقرر تحصيلاً للبراءة
اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبنى على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين
بالشك الخ اعطاء قانون كلى يستعلم منه حكم الواقعة المسؤل عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع
لانّ ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين وامّا ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بانّ الظاهر من البناء على اليقين
ابقائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر واعلم انّ
من ما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة وهى الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التى
مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فانّ المفهوم منه اقتضاء الشئ المتيقن للبقاء على تقدير
عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضاً له اذا لم يكن في نفسه مقتضياً
فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضاً لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخونسارى في فهم الرواية حيث
قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشئ مقتضياً لليقين
لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد محصوله راجعاً الى ما حققناه من انّ النقض لا يصدق الا في حق الاشياء التى مقتضاها
البقاء لولا طرو المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التى ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى آخر
ما مر بل يجرى في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكماً كان او غيره ويجرى فيما لو كان الشك في مانعية الشئ المعين كما
يجرى فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم انّ الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم انّ الاحداث
الثلثة مثلاً رافعة لها وشك في رافعية المذى استصحب بقائها وامّا ما قيل عليه من انّ الحال في كل حكم لم يثبت اختصاصه
بوقت او آن كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما يكون عند
القطع بانّ جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لانّ بقائه انما هو
ببقاء علته التامة وزوال زوالها فضعيف لوضوح الفرق بين عدم الشئ لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضى وما
يصدق في حقه النقض بالمعنى الذى ذكرنا هو الاول دون الثانى فانّ معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض

ان يكون الشئ مقتضيا لليقين لولا الشك ان يكون الشئ مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرو الرافع له وتوهم المعترض ان فرض
عدم الشك الى آخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشئ معلوم البقاء لولا الشك في بقائه صريحا فكان
الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يعم الظن
والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورد على
تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع بالقطع بالمعلول لظهور ان
مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل المذكور فان عدم
الشك لا يستلزم ان يكون الشئ مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد
على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك اى عدم المانع المشكوك فيه في
اقتضاء الشئ لليقين اى لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا الاجرى فيما ثبت في وقت في الجملة
فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضى والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض
المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هي علة الوجود في الآن الثاني بعينه
ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اى ما يقتضي
الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا آنفا ودفع بعض المعاصرين له بان مرجع الاعتراض الى الدليل الانى حيث اثبت
بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الزمن المذكور لا يوجب العلم
بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرفت
وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت واقعية شئ
له ويشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت واقعية عنوان له ويشك في فردية الطارى له اما لاشتمال
العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له وكالتطهير في ماء يشتمل على مقدار معلوم
عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولا او دما
مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه وكالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا كذلك او يثبت عروض شئ ويشك في رافعيته
ابتداء اى لا من جهة تحقق واقعية عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذى للطهارة مع العلم بخروجه وقد
عرفت مما حققناه دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الجميع اذا ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم
الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود
الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا ليس نقضا بالشك بل باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار
الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا اولا ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود من قبله
ما شك في كونه رافعا لان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك
اقول قد اعتبر الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف الرافعية على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير
الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل لتعذر الاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون قد
اعتبر في القسم الاول ان يثبت واقعية شئ من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل التصريح
به ويستفاد من قوله ان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان اسند
الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند
الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لتأخره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول في الجواب
ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذا الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق
به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متأخر عن اليقين وان كان الشك
التقديري متقدما عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بتحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه
بولا متأخر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان
دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير سديد لتأخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع ذلك فقول ابي جعفر ع لا حتى
يستيقن انه قد نام الى آخره بعد قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم به صريح في حجية الا
في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما يقال في الجواب من ان الشك
المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متأخر عن اليقين بالشخص ففيه ان تقدم الشك في رافعية

وافعية النوع يستلزم تقدم الشك في وافعية الاشخاص خصوصا بعد تحققها بل الشك في وافعيته راجع الى الشك في بقائها
فلا يتم الجواب ثم ما ذكر من ان النقض ان اسند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك في انه اوضح
ايضا ذلك يجري في القسم الاول اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الآن لكن فاقضيته امر معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم
منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايض وان فرض تاخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيه ما ذكره على تقدير الاسناد الى
الجزء الاخير ايض الخامس قد دل جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفي
اخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي بانه اعاره طاهرا ولم
يستيقن بنجاسته الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل
لكون الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور ارادة
فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر لان الشان في جميع انواع القياس الفاسد او اكثرها كما لا يخفى ثم اعلم ان الروايتين
صح الاوليين تدلان على اصلين الاول ان الحكم الاولي للمياه او الاشياء الطهارة ولو بحسب الظ عند عدم العلم بالنجاسة
وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق بجملة من احكامها الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا
من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضية عمومهما عدم الفرق بين الشك في عروض المنجس او بتنجيس العارض او العلم بالعرض
واشتباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظ من العلم هو العلم التفصيلي او الاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة
المحصورة ولو بمساعدة الشهرة وما دل على ادارة الاناءين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك فالروايتان تدلان على حجية
الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر
بالنجس ولم يختص بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض المنجس يكون مفادها مؤكدا لعموم
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تنجيس العارض
يكون مؤكدا لعموم قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى
الاول ايض مؤكد لقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمه
الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط
بالفحص وظاهر الرواية تغييره مضافا الى ان ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة
لكفاية الظنون الاجتهادية فيها وقران هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في سياق تلك الاخبار حتى يتمسك باولوية
التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانهما مستعملة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره
بل في القدر المشترك بينها كما بيناه وهو مفادها الاصلي واشتراط الفحص في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان
التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة
الظاهرية بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا
فيعم موارد الظنون المعتبرة في الاحكام لاولها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررها على منع
عدم صح عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على جواز نقض اليقين بالشك المشك في رفع
العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وهل هذا الا تهافت السادس انه ثبت بالاجماع حجيته في
جملة من الموارد كالشك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق فيستصحب الى ان يعلم طرو الاخر
في بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد
اما لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما لعدم القائل بالفصل ويشكل
الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصية كونه موضوعا لا صريح للادلة فيه او امر اخر دون التعليل المذكور
وقول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور
مما لا دليل ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك
قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم
القول بالفصل السابع ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد و
هذه الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يساوق الحسن والقبح ففساده
اوضح حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى فساد ترجيح
الاول على الثاني وتحيره وانما فهو بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور

احد المحذورين اما انتفاء القبح فى تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب التامة من مسبباتها
وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية بارتكاب القبايح العقلية وهو مخالف لقواعد العدلية مع ان الدليل مبنى عليهما وان
ادعى قبحه ظاهرا يكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتد بالظن على الاطلاق فكيف يمكن دعوى
البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشفت عن حرمة العمل بالظن مط فلا يتم الاستدلال
الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو
جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن فى معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم
مع ان الاستصحاب يجرى فى الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما تجرى فى القسم الاول الا ان الامر فى هذا سهل
لامكان تخصيص العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده
او عدمه فى حال او زمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء
ضرورة الوجدان به والظ ان منشاؤه النظر الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فتفاده باستمرار
عللها واخرى بتجدد ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار فى موارد الشك الحاقا لها بالاعم الاغلب وكذلك ان تنظر فى استصحاب
الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل اخر وانها ليست ابدية مختصة بزمن
الصدور فيلحق بها موارد الشك الحاقا بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مط الا ما اخرجه الدليل والجواب منع
المقدمتين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلى كما هو الظ من اطلاق الظن
وتساعد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلى كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور فى افادة
الاستصحاب المعتبر للظن ففى المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك فى دفع حجج المنكرين
ايض وقال فى مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله بالصلوة والمشكوك
فى فعلها ما دام وقتها باقيا وكذا الشك فى عدد الركعات من الثنائية والثلاثية ما دام فى الصلوة وامثال ذلك للاصل
والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت فى الشك فى الصلوة والدخول فى الفعل اللاحق فى الشك فى اجزائها
فالظ من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او لتساوى الطرفين واصالة البراءة وكلامه هنا
يوافق كلامه المتقدم الا انه عرى دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل فى الصورتين
الاخيرتين من ان الظ من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشى من استصحاب العدم
فيكافيه فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به
كذلك ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايض جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين
الرجوع الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال فى اول مبحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف
يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوى الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع لان بناءهم فى الحجية على حصول الظن ونحن
انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار فلا يضر تساوى الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايض فالاستصحاب
عندنا قد يستند فى حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند فى حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم
حصول الظن الان يدعى ان الاخبار ايض مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه وقوله
وهو الاحتمال المرجوح فى الواقع هكذا وجدنا النسخ والظ انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح فى الواقع او الاحتمال المرجوح
فى الرافع والاول اوضح والوجه وانح وكيف كان فصدر كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده و
انه حجة على التقديرين وهو وان كان سليما لكنه استشكل فيه اخيرا واشكاله اما فى الاستصحاب الذى لا يفيد الظن او فى كون كل
استصحاب مفيدا للظن والظاهر من بيانه هو الثانى وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدانية
فاذا فرض انتفائه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك ان الحد الذى ذكره للاستصحاب غير ملايم لمعناه الاصلى وخلاف
المتبادر من معناه العرفى والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم لنا فيما ذكر فى الصغرى من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو
الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن فى المورد الظن الفعلى ففساده ظ واضح لاستلزامه انتفاء الشك فى الحوادث
الوجودية والعدمية بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة فى بحث الصلوة
اذ قضيته ما قرره ان يظن المصلى عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالاعم
مما يعم الظن الشانى فمع كونه خلاف الظ من اطلاق الظن فيه ان مجرد مقارنته لما من شانه افادة الظن لا يقدح فى حصول الظن

الظن بالاستصحاب اذا التزم بكونه من اسبابه مالم يتقيا وبافى القوة او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به
بصورة عدمه وان اريد بالظن بالبقاء مايعم الظن الشانى فلا وجه لتقييده بصورة عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به
الظن الفعلى او الشانى اذ لا يقدح فى الظن الشانى كون الظن الفعلى بخلافه فضلا عن الظن الشانى واما الكبرى فلان مورد
الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا نم حجية الظن فيه مط وانما المسلم فيه حجية ادلة مظنونة والمستفاد من اخبار الاستصحاب
حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو فقد حصول الظن منه فى مقام فلا اثر له فى الحجية وانما هو من الامور
المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يقارنانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال فى حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن
لما دل على حجية الظن فى الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام فى عدم حجية الظن فيه الاحيث قام الدليل فيه على حجيته
بالخصوص اذ ما يستند اليه فى حجية الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكاليف وهو لا يجرى فى الموضوعات لعدم
تحقق انسداد باب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها احتج النافون لحجية الاستصحاب
بمنع حصول الظن به كما توهم القائلون بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الاما قام
الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر فى
المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مط على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه حيث
اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثانى فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة فى
الفروع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هى غير معتبرة فى اصول الدين وغيرهما مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك
فى الاسم لا يقتضى التسوية فى الحكم ولعل ان هذا القول اعنى القول بعدم حجية الاستصحاب مط مما لم نعثر بقائله و
انما وجدناه منقولا فى كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ظ ما نسب العضدى اليهم حيث قال بعد تفسير
استصحاب الحال باستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته واكثر الحنفية على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعى هذا كلامه لكن استفاد التفتازانى من قوله فلا يثبت به حكم شرعى ان الحنفية انما ينكرون
صحته فى اثبات الحكم الشرعى دون نفيه وهو غير واضح لان نفى الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايض حكم شرعى ولهذا
لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق
باطلاق الحكم ومع ذلك فليس فى عبارة العضدى ما يدل على نفيهم بحجيته فى غير الاحكام مع ان البحث فى ذلك انما يناسب
علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث فى الادلة وتعميمنا للبحث اليه فى المقام استطرادى وتبع لتعميم بعض القوم
احتج من فصل بين الشك فى عروض القادح والشك فى قدح العارض بان المستند فى حجية الاستصحاب انما هو الاخبار وانما هى تدل
على حجيته فى المقام الاول بدليل ورودها فى جزئيات موارده فيبقى الحكم بحجيته فى المقام الثانى تحكما لخلوه عن الدليل والجواب
المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك
فى طرو الرافع مط وان كان اطلاق الحكم فى المقام الثانى مقيدا بما سنذكره ويمكن تاييد القول المذكور بان الظ من سياق
اخبار الباب انهم ع فى صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التى هى موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فقوله ما
مساق ما دل على قبول قول ذى اليد على ما فى يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعى مع بينته والمنكر مع
يمينه الى غير ذلك اذ لا ينقدح فى شئ من الات التعميم الى قبول قولهم فى معرفة الحكم الشرعى بل المفهوم منها الفحص فى الامور
الخارجية وايض التمسك بحجية الاستصحاب فى الاحكام الشرعية انما يوجد فى كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم عدم فهمهم
ذلك منها وذلك موهن لدلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة فى موارده لا يصار عنه الا بدليل وانتفاء العموم
فى النظاير لعدم مساعدة مساقها عليه او لدلالة دليل عليه لا يقدح فى عموم ما لا يساعد مساقها على عدم العموم لو وردها
فى مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل عليه من خارج وعن الثانى بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصد
بعد تسليمه لا يقدح فى دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل
السبزوارى قد بينت بجوابها مما ذكرناه فى دليل الاخبار فلا نطيل بالاعادة حجة المحقق الخونسارى ان ما يدل على حجية
الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم بالبرائة وهما انما ينهضان بحجيته فى الاحكام التى ثبت
استمرارها الى غاية معينة فى الواقع غير مشروطة بالعلم بها وشك فى حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل
الاول لهما ظ وكذا شمول الثانى للاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها لوجوب
الاعتقاد بثبوتها الى غاياتها وجوابه المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعنى الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه
وهو كاف فى اثبات ما اخترناه وان سلم قصور ما عداه عنه هذا واورد على ما قرره فى الدليل الثانى تارة بجريانه

في استصحاب القوم يعني ما لم يتعين له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال الا بابقائه فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن وهما منفيان في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المستدل جزء المامور به لما ثبت الاشتغال به فان المكلف به جزئين نفس الحكم وابقائه الى الغاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير انسحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه بابقائه في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففاسد اذ وجوب الاعتقاد باباحة المباح المغيى بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحال حضوره وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر الدليل بحكم العقل في الزمن المشكوك فيه ففيه ان الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا او بصحة كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما بحيث نتمكن من دفع الاشتباه بالتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا ونجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فسادا واما حجة القول السادس اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليهما وربما كان مستنده ان استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى وحجة القول السابع ان بقاء الحكم التكليفي يدور مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شيء فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المفيد للتوقيت وغير الموقت ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون ذمة المكلف مشغولة به حتى ياتي به في اي زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره والجواب ان الشيء المشكوك في بقائه ان كان من شانه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجر وكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شانه البقاء كذلك الحكم التكليفي قد يكون من شانه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تراها المرأة في غير عادتها حيض ام لا او ان الضرر اليسير في المرض او المشكوك فيه مبيح للافطار ام لا او ان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعي ام لا او ان خفاء الاذان بمجرده حد للترخص ام لا فيصح ان يستصحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في ذلك عدم المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح ومثل ذلك ما لو شك في جواز تناول محرم للتداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ماليا او نحو ذلك وكل حكم لا يكون من شانه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كالخيار والعيب وحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من الاطلاق في المقامين حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الآن الاول هو الاجماع والتقدير عدمه في الآن

فى الآن المتاخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان مادل على ثبوت الحكم فى الآن
السابق ان دل عليه فى الآن اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بالحل
وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الزمن السابق على ثبوته فى الزمن اللاحق لا ينافى ثبوته فيه بدليل آخر
وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار و بقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم هيهنا فوايد
الاولى الشك فى عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق فى الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل
الاباحة والكل حجة فى المقامين لكن حجيتها فى المقام الاول ثابتة فى حق المجتهد و المقلد مع العجز عن استكشاف الحال و
بدونه ما لم يرجع الى الادلة كالشك فى ورود الناسخ ووقوع التخصيص او التقييد فيرجع الى القسم الآتى واما حجيتها فى
المقام الثانى فمقصورة على المجتهد ومن فى حكمه ممن تعذر عليه الرجوع الى المجتهد ومشروطة بالفحص عن المعارض وعدم
مصادفته وبالجملة فحكمها كحكم ساير الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او آية يصادفها مط ولا له مع عدم
الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة فى مقام الشك فى قدح العارض مط ولا له مع عدم
الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك ثابتة مط لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء
الرجوع الى الادلة وذلك يؤدى الى انهدام اساس الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه
فى ساير الادلة ومنه تعيين مهية القادح مع امكانه حيث يتحقق القادح فلو علم ان الغناء حرام وشك فى تعيين مهيتها
مع التمكن منه لم يكن له التمسك فى حلية كل صوت يحتمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان
يسمى كلبا وشك فى كونه الارنب او الثعلب او غيرهما مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتهما او طهارة ما لاقاهما او
احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه طريق التعيين نعم لو لاقاه احدهما وشك فى تعيين الملاقى منهما باصالة الطهارة سواء
تمكن من تعيينه اولا اذ ليس لتعيين المسمى مدخل فى حكم الملاقى الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول
على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت بها الحل والطهارة ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم
بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها ح فان الظاهر من قولهم بوجوب
الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار وتخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه للشك
فى شمول المورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وايضا قد حققنا فى محله عدم حجية الادلة السمعية
الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذلك
يثبت به لوازمه الشرعية التى يترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان ترتبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب
ما يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب
الانفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت باستصحابه
وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقى لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه منهما لكنها
ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز الجواز فى المسجدين والمكث فى المساجد
وقراءة العزايم لمن علم بوقوع حدث منه وشك فى كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا
الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام فى
ثبوت تلك الاحكام باصل البراءة فى حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك فى المتاخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة و
لهذا يحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذى يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من اخبار الباب بقاء مورده وثبوت
ما يترتب عليه اولا من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقاؤها فيترتب عليه صحة الصلوة المأتى بها معها وحصول
البراءة بها وباستصحاب الكرية بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس
نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه براءة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور و
ان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة
فى المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله فى صحيحة زرارة السابقة ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله
فانه على يقين من وضوئه يقتضى البناء على بقية السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة اذا اتى بها
وبراءة ذمته منها فى مسئلة الشك فى بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام فى
بواقى الاخبار وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب
المورود عليه وربما تردد بعض افاضل العصر فى بعض فروع المسئلة كتنجيس مستصحب النجاسة لملاقيه بل حكم فيه بعدم

التخاير وابقاء الملاقى على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناشئ من عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب احكام العادية وما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فان تنزيله على ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست حجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كانت مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك في بقائه على صفة الكرية استصحب بقاؤها كما مر ويترتب عليه التطهير لانه حكم شرعي وكذلك الحال في اكفاء الانية على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة المتنجسة فيكون جفافها بها فتطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون قد اصابها برطوبة فتنجس و استصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقضه فيكون قد عقدا فيحل [illegible] و التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي لنجاسة شرعا ملاقاتها برطوبة بل ذلك من احكامه العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجيس النجاسة الاستصحابية ونظايرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة اخرى كالودي بعد البول في ازالة عينه بالصب مع كون الاصل في المقامين مثبتا لامر عادي فليس لادلة الاستصحاب بل لقضاء السيرة والحرج به مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصب ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف الثالثة اذا علم بورود الرافع للاستصحاب و المراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على التعيين ورودا وموردا وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي المنجر بطلان الجميع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احدى زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها او بطلان احدهما بالرافع والاخر بالاشتباه وقد مر تحقيق ذلك في بحث الشبهة مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيل الذي نذكره في القسم الآتي اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطاري وبعده يتساوى الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يتحد نوع المورد او يتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض والمخالفة في بعض آخر فالتعداد بتسعة ثم اما ان لا ينحصر مورد الاشتباه بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع دفعا للعسر والحرج واما عدم الانحصار في الرافع خاصة فغير قادح كما لو علم بولوغ احد الكلاب الغير المحصورة في آنيته ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطاري حتى انه لو طرء الاشتباه بغير المحصور على بعض الافراد المحصورة سقط الحكم عنه كما لو طرء على معلوم الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل فان رفع الحكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فهيهنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال ح في سقوط الاستصحاب لتحقق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او طلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم بطرو رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فما زاد مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه وشك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لابتناء حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار ومفادها في ذلك متدافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهذا ان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود الرافع عليه منهما كالملاقي منهما للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو ينافي الحكم بطهارة كل واحد بالخصوص فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان الفرض عدم التعيين

سقط

سقط اعتباره في الجميع لكونه ح بمنزلة العام المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب في تعيين الرافع مع تعدد نوع المورد او
لا يتعين الرافع ايض ويتحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في ماء دون الكر او في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به ووجوب
النزح او علم بحصول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغتسال الجنب في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به وكما لو علم
ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون
غيرها على اشكال اما الاول فلما مر واما الثاني فلسلامة الاستصحاب فيه من التدافع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في
المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب نزح البئر لعدم التدافع بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم
بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت الظ من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد
دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سالما عن المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين ثبوت حكم
فما زاد لان وحدة الحكم تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص به في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين ثم
هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فما زاد في الحجية عند طريان الرافع واتحد نسبتهما الى المكلف واما اذا اختلفا في الحجية بان
كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض طاهر حكم ببقاء
طهارته وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذ لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل
طهارة الملاقي لخلوه عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض اليهما لسبق انتقاضه فهو بمنزلة ما لو كان احد الانائين متنجسا على
التعيين ثم علم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما ط نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب
في الملاقيين كالاصل وكذا لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة لو المتقدم الرتبي غير مجد مع الاتحاد بحسب الزمان
مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما في زمن
لم يغتسلا فيه للجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة
نفسه حيث لا يعتبر له بارتفاعها دون طهارة الاخر دون المجموع عملا بما هو الظ من اخبار الاستصحاب وهي الحجة في مثل المقام
وكذا لو علما ببينونة زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب
منقوض في حقها بالنسبة اليهما لمكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوة
المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتها ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع ح ببطلان
صلوته ومن ان غسله موكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر
ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه او صحته ووجوب الاجتناب منهما الا مع سبق
خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر وفي جوازه على التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة
عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما لاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقهما كما في صورة
الجنابة وربما كان اطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك نظرا الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلهما ولو
لاقى كل منهما طاهرا فالكلام فيه ما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مستعارا
من احدهما فيتجه المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة اينيته او اينية شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه الرابعة
ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد فان كان الموضوع جزئيا معينا ثبت بالاستصحاب
بقائه الى اقصى مدة يمكن بقائه فيها وان كان كليا كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش
قليلا كالذباب والنمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الابقائه في اقصى مدة ما هو اقل الانواع المحتمل
بقاء هذا محصل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين
واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجر الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده و
لو بالاستصحاب وان كان من جهة جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم ان ميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل الشك في المانع
اما لعدم تعيين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت
خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا لو تردد
بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقض والدفع المنهي عنهما في الاخبار
التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شانها البقاء ما لم يرفعه دافع وترددنا في تعيينه مع علمنا
باختلافها في الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم بتحقق الرافع والمثال الذي ذكره الفاضل
المذكور من هذا القبيل فان قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف

النوع

انواع الحيوان فى ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت جثثها فان منها ما يتسارع اليه الفساد بمصادمة بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك
ومثله بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر فى زوالها دافع كالهواء والحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم
الاصحاب بحيوة المفقود فى اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعم لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش
اضعف الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس بالقوة والضعف المؤثر فى اختلافهم فى اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة
الحيوانات المؤثر فى اختلافها فى اهلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم باصابة بول او منى للثوب او
البدن ثم غسله غسلة يعلم بزواله بها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها
ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب و
مثله الكلام فيما لو حصل الايلاج بجب احد فرجيه او خرج منه منى وكذا لو علم بالطهارة الحدثية ثم وجد الماء وشك فى كونها مائية
او ترابية وكذا لو تزوج امرأة ثم شك فى كونها متعة او دواما ثم وهبها المدة ففى المدة تستصحب الزوجية وبعدها يرجع الى القسم
السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب فى هذه الموارد ونظائرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل
المانع المذكور بنظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد عرفت مما حققناه فساد هذا
الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايض ممنوعة ثم حكى المعاصر المذكور ما حكى له بعض سادات الافاضل
من مخاصمة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمسك العالم اليهودى على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى لاعتراف
المسلمين على اصل ثبوتها وحقيتها قال فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها
الجاثليق على اثبات نبوة عيسى ع فى مجلس المامون فاجابه الرضا ع بانى مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت
به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته فاجاب الفاضل المذكور على حسب ذلك بانا
نقول بنبوة موسى الذى اقر بنبوة محمد ص ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص فاعترض اليهودى بان موسى بن
عمران الذى حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون بصحتها وحقيتها ولا يتفاوت
ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد ص او لا يقول بها فنحن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبتت فيكون باقية بحكم الاستصحاب
فعليكم بابطاله ثم قال المعاصر المذكور فتاملت هونيا فقلت فى ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به فى
اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة فى الجملة وهى كلى من
حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابد والى زمن محمد ص او تكون مطلقة مجردة عن القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض ولا الى الثانى لان الاطلاق فى
معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذى يمكن استصحابه هو الثانى دون الاول
اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب فى
الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو فى محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية
التى ليست بمحدودة وردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك
فى حكاية النبوة لان الغالب فى امر النبوة التحديد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا ص لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب
بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق فى النبوة قلنا ابطالنا لقول اليهود ببطلان
النسخ من باب المماشاة معهم فى عدم تسليم التحديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما ناطق به
لا ان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا يقال احكام شريعتهما ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون
النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدى بعد تصريحهما برسالة من بعدهما اذ قضية ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا
معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفية اما اولا فلان منعه من حجية الاستصحاب فى ابقاء
شريعة القوم لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم الخ غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم
تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن فى الظاهر محدودة بزمن معين بل بمجئ النبى اللاحق ولا ريب انها تستصحب ما لم
تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم فى كل عهد واوان ظهور نبى و
السالفة نسخة
لو فى الاماكن البعيدة ونسخه لشريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شئ من احكامها ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة فى
الظ بغاية زمانية معلومة بحيث يمنع توجه النسخ اليها فى تلك المدة وكان الكل عالمين بذلك مجازفة بينة ومكابرة واضحة
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايض قيد ولا بد من اثباته ليس بشئ لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على
مقتضى الاصل لا يحتاج الى الاثبات وانما يحتاج خلافه الى اثبات فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت المقيد

التقييد امر لنبى انتراعى ولاريب فى صحة انتزاعه بعد ثبوت الطرفين واما ثالثا فلان ماذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة
فان اراد التحديد بامر غير معين كمجئ نبى اخر فهذا لايقدح فى صحة الاستصحاب حيث يشك فى مجيئه وان اراد التحديد بزمن
معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها ببيان لايشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظ فهذه الدعوى
على اطلاقها مما لايمكن الالتزام بها اذ لم نقف الى الان ما يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها واما رابعا فلان ما
ادعاه من ان شريعة نبينا ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح السقوط لمخالفته لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين
واخبارهم بمجيئه اجمالا لايقدح فى كون شريعته ناسخة كما حققناه فى مبحث النسخ ومن اشترط فى النسخ عدم اقترانه بالبيان
التفصيلى والاجمالى فقد غفل عن ذلك لانه ينكر كون شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله واما خامسا فلان ماذكره
من ان اطلاق الاحكام لايجدى مع الاخبار بمجئ نبينا مردود بان الاخبار المذكورة اذا لم يفد تعيين زمن مجيئه فمع عدم
العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الا كحكم يذكره النبى ويقول انه سينسخ فانه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب
بقائه فتم فيه الخامسة يشترط فى جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذى هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا
باعتبار الحقيقة اعتبر بقائها ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المسمى بقاء التسمية ولا يجدى مع زوالها بقاء
الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واصالة بل يكفى ثبوته فى الظ ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع
ليلزم الدور بل مادة الموضوع فى استصحاب حقيقته الصورية ومعروضه استصحاب عوارضه المعتبرة فى التسمية وبقائهما
معلوم ولو فرض الشك فى بقاء المعروض فى القسم الثانى استصحب ايض كما فى القسم الاول وبالجملة فمحصل هذا الشرط ان يتحد
الموضوع بالاعتبار الذى هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوعه الحقيقة او المسمى فيما موضوعه
المسمى لم يجر وان اتحدت المادة فى الاول والحقيقة فى الثانى فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رمادا او دخانا و
الماء المتنجس اذا استحال فاكهة وبخارا او الغذاء المتنجس اذا استحال جزء لحيوان طاهر الى غير ذلك والثانى كانقلاب الخمر خلا
وانتقال الدم من ذى النفس الى غيره على وجه لا يضاف حقيقة الا اليه كما فى القمل والبعوضة والاجرى فيه الاستصحاب كالدم
المنتقل الى جوف الطاير والشاة ونحوهما فيستصحب حكمه السابق من طهارة ونجاسة والفرق بين المقامين ان عروض
النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها اعيانا لاقت نجاسة برطوبة ولا مدخل للاسم فى ذلك
بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذوى النفس فان لحوقهما لهما انما هو باعتبار كونهما خمرا ودما الذى النفس لان
ذلك هو العنوان الذى اعتبره الشارع فى اثبات الحكم فصح ان موضوعية الاول باعتبار الحقيقة والثانى باعتبار المسمى ثم
الاصل فى هذا الاشتراط هو ان الاصل فى حجية الاستصحاب فى امثال هذه الموارد الاخبار وهى انما تساعد على حجيته مع
بقاء موضوع الحكم على الوجه الذى هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون
من شانه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين مخصوصة تعديه الى عنوان اخر او
عين اخرى ويؤيده ملاحظة موارده التى وردت تلك الاخبار فى بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة المستمرة الجارية فى
الامثلة المذكورة ونظايرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث
الانتقال على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها مع اشتعالها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر فيه
على مورد النص وهو انقلابها خلا ولو فرض الانقلاب فى الهواء او بين الماء الكثير او حال الجمود لم يكن فى حكمها المذكور
ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخل والدبس او غيرهما فما ذكره بعض الاجلاء من ان
قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنبية فيستصحب مما لا وجه له على ما ذكرناه وكذا
ما تخيله بعضهم من ان عموم اخبار الباب ما يتناول لما اذا حصل اليقين بشئ ثم عاد شكا الا انه اريد تناولها له باعتبار
كونه يقينا بالشئ نفسه ان الظ من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر
توضيحه فى مسئلة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم
يقتض مط بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضى واما الاعمال الواقعة على حسب لك اليقين
حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شئ فباعه او وقفه ثم شك بمضى البيع او الوقف ويؤيده قوله ع
لانه حين فعله كان اذكر ومر على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كما فى عدد الركعات ثم الوحدة المعتبرة فى المقام هى الوحدة
العرفية لمساعدة ظاهر الاخبار التى هى الاصل فى المقام عليها بحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح
تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما فى الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا والعجين المتنجس اذا صار
خبزا او صيرورة متنجس الدبس خلا والحطب فحما والطين خزفا واجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت

فى المذكورات

فى المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المتقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة ويعد
الاختلاف الطارى عليها من باب الاختلاف فى الصفات وان اختلفت الاسامى عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يزول ولا
يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فتزول التسمية بزوال الصفة بخلاف
الحقيقة **القول** فى القياس **مقدمة** القياس فى اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اى قدرتها به وقد يطلق على
الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اى لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول وقد يطلق فى الاصطلاح
على معنيين الاول القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان الثانى الحاق فرع باصل فى حكم
لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور
من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا اذ بعد حملهما على المعنى المذكور
لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يتوهم هذا تعريف لفظى لمن عرف معناهما وجهل معنى القياس ثم المراد بهما ما يعم
الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما
بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجى موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول ما اذا كان حكما شرعيا كقياس
تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على فائه بزيادته فى حق الشاهد بجامع
وجود العلم لهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا فى الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم
القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم
كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف فى نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما قياسا له على الصلوة فانها حيث لم تكن
شرطا له فى نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت فى الاصل اعنى الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت فى الفرع
اعنى الصوم شرطيته له بمذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرايط المادة والهيئة فلا يكون دليلا فى مصطلح الاصولى
فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل فى الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف
يجعل من ادلتها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على مراعات الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل
على مجموع شرايط المادة والهيئة وان اشتمل عليهما من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك فى القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق
الاولى فالاولى ان يقال لا يكفى القياس بنفسه فى افادة الحكم الشرعى بل لا بد من انضمام صغرى تشخيصية اليه كقولنا حكم كذا من
مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا فى حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من
قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتم نعم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا
يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق
الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلى كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئى كقولنا حكم
النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه ولا خفاء فى ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثانى ثم اقول والاشبه
ان القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير مصدر حقيقى يشتق منه تصاريفه كقاس و
يقايس وغير ذلك والثانى مشاركة الفرع للاصل فى علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه وعد القياس بهذا المعنى دليلا فعلم
اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل
والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور
اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به العضدى ويشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها
ان يكون القياس عبارة عن تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون معية الاركان ثم اختلفوا فى تعيين الاصل والفرع
هو الحكم فى المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم فى المقيس عليه واختار فى الفرع احد الاقوال المتقدمة وانا لم نقل انه دليل الحكم
فى المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشئ مع جزئه او قيده المباين له والتحقيق ان لكل وجها لا حجر فى عقد الاصطلاح عليه
الا ان المعروف هو الاول وربما يستشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخميس الاركان على القول الثانى
والاخير والا لزم تثليثها على القول الثانى ويمكن التفصى بالتزام التفصيل فى ذلك عليهم ولا ستره عليه **فصل** علة ف
الحكم العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهى المتبادر
من اطلاقها واما التامة فهى اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظنى آيل الى العلم والا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها كانت صحيح
فى الفرع معلوما كالتامة اولا فان علم بعلية العلة وبوجودها فى الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم فى الفرع لامتناع تخلف
المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحدس وشبهه فهو مستنبط

مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوايل الامر ثم رجع عنه و
بطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس
فاما ان يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل الخلاف بطريق الالزام او تبيينهم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد
به مجرد التقريب ودفع استبعاده لا الاحتجاج به حقيقة ومن تشنع عليه بذلك فقد جهل قدره او تجاهل به ومثله
الكلام فيما وقع في كتب الشهيدين من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة
فما روي من طرق العامة قوله صلى الله عليه وآله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا وقوله صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام واما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالايات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى
القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يصح اذا قلنا بان
انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على
الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما
يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه من جهة قيام القاطع عليه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد
تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد باب
العلم انما يوجب جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد باب العلم لا مطلقا فالدليل
الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي وهذا بمكان من
الوضوح والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس
للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا نثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاضية به
وقضية كلامه ان الاشكال يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما لا يكاد يعقل له وجه
اما اولا فلانه لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احديهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما
تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مطلقا ولو كان مما دل الدليل على عدم جواز التعويل عليه
حال الانسداد لزم القول بحجية القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى جواز
التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض
الكلام في ذلك في مبحث الاخبار احتج المخالفون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو التجاوز
والقياس تجاوز من حكم الاصل الى الفرع وبخبر معاذ حين ارسله النبي صلى الله عليه وآله قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال صلى الله عليه وآله
فان لم تجد قال فبما في السنة قال صلى الله عليه وآله فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان
الاجتهاد بالراي اما هو الاخذ بالقياس او يعمه وقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن قبلة الصايم ارايت حين تمضمضت ماء ثم مججته اكنت
شاربه فقاس قبلة الصايم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة للمطلوب المفطر من المباشرة والشرب وقوله حين
سئلته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج شيخا هما لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فقاس صلى الله عليه وآله الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير والجواب
اما عن الاية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو انه حقيقة في
التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال مثله و
هو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن حال الغير الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث ولا يختص بالثاني ليلزم المنافرة
وفساد التفريع وفيه ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها
في ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه في غيره محتملا منفيا باصل العدم واما ما يقال من ان الامر بالاعتبار
للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال فاعتبروا الا في الامر الفلاني فضعيف لان مجرد صحة الاستثناء لا ينهض قرينة
على العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض قرينة عليه لكن انتفاؤه في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فباتهام روايته بطرق تواتر
ايضا وهو انه لما قال معاذ اجتهد برايي قال صلى الله عليه وآله لا بل ابعث الي ابعث اليك فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ
الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا ينافي ولا القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه
دليلا شرعيا بذلك كان دورا واما عن الروايتين الاخيرتين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب الحكم الى

فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه صلعم لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق الاستنباط او تقريره عليه ليس باولى من تنزيله على ما ذكرناه من ارادة
التقريب والنص على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره مما يشاركه في العلة المنصوصة مع ان
قوله صلعم في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية
غير مستندة الى اللفظ الذي نقول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا انه يتوقف انه استدل بالاولوية
الواقعية لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه يتنزل قول امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الرجم والجلد و
لا توجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار مروية بطريق غير معتبر والمسئلة ان لو يطالب فيها بالقطع ؛
لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما
عرفت **فصل** اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم
كالسيد المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر
لاسكارها هل يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية
موارده اولا فيكون الثابت هو علية المقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي و
الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت علية له في ساير موارد
ثبوته فيتعدى الحكم اليها اولا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع
بالمقام الاول مشعرا بنفيه عن المقام الثاني لكن حكي في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي
حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سننبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية
المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من
نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك و
كذا الحال في نظايره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس
دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ
زيد الى غير ذلك حجة الخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تقيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا
الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية
الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى
عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا
او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ظاهر التركيب هو الثاني
او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم علية تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ
لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم
تمامية العلة وقد فرضناها تامة اولا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما ممتنع للاستحالة احتج السيد بان علل
الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى
فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال فاذا صحت هذه الجملة لم
يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس
لاحد ان يقول اذا لم يوجب بالنص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان
هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعالم ودلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه
ان تاثير الشيء مما يختلف باختلاف المحال والمواد فقد يؤثر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح ؛
للتنزيل على المنع في المقام الاول لحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في ساير الموارد سواء حمل العلة
في كلامه على العلة التامة كما هو الظ من اطلاقها بل في بيانه ما ينبه عليه او العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة فتعتبر
العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب ان عليتها مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخير
بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني بحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره

مع تسليم

مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم من سعة باعه في
علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فائدة ان الاولى علية العلة قد تعرف بالتنصيص
عليها بلفظ دال عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف
لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لولا كونه علة لاستبعد اقترانه به و
ذلك كالو سيق الخطاب طلبا للجواز واقترن به ما يصلح له نحو قوله كفر بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان
بخلاف نحو قول المولى لعبده اسقني ماء بعد قوله جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا او لا يصلح المذكور و
قد تعرف من الفعل كالو سجد عند قرائة اية السجدة او سماعه او من التقرير كالو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه وقد لهامع
تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين ويسمى القياس ح بالقياس المنقح المناط وكيف كان
فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر كما في المنصوص وجب تعدي الحكم الى ساير موارد العلة لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وههنا اشكال لا بأس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل
الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فجازوا لذلك من توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة
تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذا الانواع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلم بعلة
حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على
ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللا او اسبابا لاحكام مخصوصة كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والافطار و
الظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والتصرف والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوب
النقل والانتقال والفك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي يترتب عليها شرعا كانت
معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية و
الصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تع لا الى تلك الاسباب وكذا عدم
كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي منشأ
حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها
وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف
عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك
في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت
بالنسبة الى الاثار التي قصد بوضع تلك الاحكام دفعها اسبابا عقلية كما ان دفع تلك الاثار ان قيست الى تلك الاحكام
كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن
الاحداث الثلثة انما هو لازالة حالة حدثية حادثة من خروج الاحداث وعلم بحدوثها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة لم
ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم
المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما وصلح توارد الاسباب عليه لافادة تاكده كان
معلول احديهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال
الانضمام يكون المعلول امرا اخر وهو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة
والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق
المتقدم فيكون الثاني معرفة وكاشفا محضا ويصح اعتباره في النية فينوي في مسئلة تعاقب الاحداث دفع الحالة المنكشفة
عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط استدامة التاثير به فيكون العلة بعد تحققه هو والسابق كما في ح م
صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا يصلح للترجيح ح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان
كالعلية الابتدائية الثانية القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في
الاصل ولا بد في الحجية من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه
من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلية العلية بل
يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن من احد
الظنون المعتبرة وقول العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في
الفرع اقوى مما لا ضرورة في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه الفاضل

الخامس

المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة
وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرّروا النزاع في اية التافيف فذهب فيها قوم الى ان تعدية حكم التحريم الى انواع الاذى
الزائدة عنه بالقياس وذهب اخرون الى انها الدلالتها عليه بالمفهوم الموافق وحكى عن المحقق انها منقولة عن موضوعها
اللغوى الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدى
الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا بان معنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال النافي به ورد الاخير بانه لا خلاف في حجية
هذا النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفى هذا الرد مع
اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع
على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما
عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا احتج النافون بالقطع بافادة اللفظ
للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف
على استحضار صورته بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحقق تبادر مطلق الاذى منه عند القياس صح
الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظ لان تبادرها ليس عن نفس اللفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة و حتى ... صح
الا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع
تتمة قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق ابان صح
الاولى كصحيحة ابن تغلب عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها قال عشر من الابل
قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون اربعا فيكون صح
عليه ثلثون ويقطع عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذى جاء به شيطان فقال
مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك
اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع
الاربع بطريق الاولوية وقد شنع الامام على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس الى اخر ما مر وفى الخبر عن
مولينا امير المؤمنين ع لولا انى رأيت رسول الله ص يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه
الدلالة ان المستفاد من كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا
مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ
لا اختصاص لها بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المفروض هناك قياس ظنى لا سيما بعد
ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مط لجواز اشتراطه بعدم انضمامه
الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره غاية ما في الباب ان نظرة عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منشأ الاطلاق
الظن ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد
اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظنى كما يشهد به مساق كلامه واما عن الثانى فبانه
انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستحسانى بالطريق والاولوية كما يستفاد من قوله لظننت ولا
كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول التصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته علا بانوا
كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالبواقى عمل بالنص وبما لا ريب في حجيته مع ان تسمية ما عدا المستنبطة به غير ثابت في
الاخبار وانما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدى والثانى بالتصرف في الاقيسة التى نقول بحجيتها بارجاعها
الى قياس اقترانى مشتمل على صغرى وجدانية وهى ان النبيذ مسكر والشتم اشد ايلاما من قول اف وكبرى مستفادة من النص
بالعلة او الفحوى وهى تحريم كل مسكر او كل اذى يكون اشد من قول اف وبالجملة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كلية
وبعد ضم صغرى وجدانية اليها يتم المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه
الحيثية وان كانت حاصلة ليلزم العمل بالقياس ولا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم اعلم ان للقائلين
بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع
الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية ما عدا الذى يدعى
عليته وكالمناسبة والاخالة وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما حرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية

حجية اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه التطويلات التى لاطائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان و
المصالح المرسلة بعد ما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة القول في
في الاجتهاد والتقليد مع مقدماتهما الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرف عرفا بتعاريف اعرفها ما ذكره الحاجبي
وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بتقييده بالقيود المذكورة
استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع واستفراغه له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال
على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه
لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا محصل كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها
والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد
لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول
الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ
كما هو الظ وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون
مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد
بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقيه
تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه
الا مع الاجتهاد انتهى وكان هذا توهم في كلام التفتازاني وقد نبهنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على
بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في
الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل
المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه
احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد
يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط
مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد
ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فعلية الاستفراغ كما هو ظ اللفظ وبالفقه ملكة العلم
بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه بالمعنى الثاني لا يتوقف
على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متجه وان المتجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قال
والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن
الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريفين الى ما يتقوم به الامران ولذلك تريهم بعد
ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان اريد تعريف
صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية
التي يتمكن بها عن مطابقة الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك
فلا يدخل شيء في تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا منه
الا على المعنى المعتبر الصحيح والعلامة على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي
ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبرة
معهما قيود عديدة فهي شرائط لهما لا اجزاء ومقومات لهيئتهما ومن هذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم
الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها ولكن في
تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل
ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف
صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي فكيف يوجب دخول
القيود المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى الثالث ما ذكره المعاصر المذكور
ايضا وحاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات او القطعيات و
الاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص

الاجتهاد

الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة
المتداولة المعروفة بلا ثمرة ونكتة مع ان التكثر فى تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة وهى اختصاص جملة من مباحثهم به كحجيته
عن حجيته وتشاجرهم على قبوله للتجزية بقول مطلق فان القطعى لا يبحث عن حجيته ولا كلام فى حجية قطع المتجزى فى حقه
ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه فى تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن
او لا يحصل شئ منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ
وهو لا يصدق على شئ منها وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو
اريد باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف ظاهر الحد
الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى الاصولى مع
ان ذلك لا يسمى اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يخص الاجتهاد فى مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد
الفرعى ليخرج ذلك واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المتبادر من الشرعى الفرعى فلا حاجة الى التقييد فمما لا وجه له فان
تلك المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع فى تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا انما يتم فى
الظنون التى قام قاطع على اعتبارها مطلقا كظاهر الكتاب والسنة بصح التعويل عليها فى الاصول والفروع كما ان الظنون التى لا قاطع
على اعتبارها لا اعتداد بها فى شئ منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافى استفراغ الوسع فى تحصيله وهو
كاف فى فساد الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه
فى تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية فى استنباط مرامه من كلامه والجمع او الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع
التعارض فى نقله اذ يصدق على فتوى المفتى انه حكم شرعى ولو فى الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعى فى حق المستفرغ او
مقلده او ما هو حكم شرعى فى الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا فى حقه على استفراغه الوسع فى معرفة فتوى
غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما لضيق وقت او فقد كتب يعتبر مراجعتها او لقصور نظره بناء على جواز
التجزى ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد فى الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية
فى الفقيه فان الاستفراغ فى المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم هذا على ما تحقق فى
معنى الفقه مع ما فى التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد بعد قيد الفرعى قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع
الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على استفراغه الذى لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع فى طلب شئ لا يستلزم
الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذى يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر
ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان
مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ الوسع بذله بتمامه وهو غير لازم والا
لادى الى صرف تمام الوقت فى تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر فى عرف المجتهدين
لا الاستفراغ العقلى والقدر المعتبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة
الحد ولا ينافى ذلك تفسير العضدى له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز
ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التى يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور واذ كثيرا
ما يقال فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة وعرفه البهائى بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى
الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط
لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان حالا اولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبته
الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر الى الحكم الملكة التى يقتدر بها على استنباط
غير الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزى فى الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا فللاستغراق والعجب من الشارح المذكور
انه عين اللام للجنس ليدخل المتجزى مع انه صرح اولا باعتبار الملكة فى الاجتهاد وعدم العبرة بالحال مع مناسبة الحال لمرتبة
المتجزى والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعى الحكم العقلى
وشبهه وبالفرعى الاصلى وبقوله من الاصل الحكم الضرورى قال الشارح المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة
من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما التعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى التفات انتهى اقول
لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور ولا داخلا بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ماخوذ فى معنى
الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة القريبة

القريبة للاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة
عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اى الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي ح فيتم
قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملائمة الترديد للتعريف ان القوة القريبة من
الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف فاعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول
ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد
تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا
من الدليل الاجمالي واسناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبنى بظاهره على نوع توسع الثالث ان النظر غالبا في
مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظ وقد يتخلف وموارده غير خفي على العارف **فصل** وحيث
علمت ان الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعتبر في معرفة الحكم وهو يختلف
باختلاف اراء المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان
المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في مبحث خبر الواحد صحة
القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا ظنونا خاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في
المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل
بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن به فان ثبت مدلولها من عدم
جواز العمل بالظن لزم عدم جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول
ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية ساير الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض
عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم منه حجية
متفاهم المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية متفاهم المتاخرين عن
زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظاهر الكتاب من حيث كونه
ظاهرا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القران من قبيل كتب المصنفين الذين
يقصدون بها بقائها مر الدهور ليستفيد المتاخرون اليها المقاصد على حسب افهامهم يعملون بمقتضى متفاهمهم هذا مم
لا سيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي في ذلك تعلق الغرض ببقاء القرآن لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه واما حديث الثقلين و
الاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القران مطلقا والعرض عليه لامكان
ارادة التمسك بما علم ارادته من القرآن والعرض عليه غاية الامر ان يستظهر منها المعنى الاول فينقل الكلام الى التمسك
بهذا الظهور فيثبت المط على التقدير الاول ويبتني حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل
كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظاهر القرآن حجية الظن المستفاد منه
من جهة كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب العلاج وان
اريد حجيته بعد ذلك فلا ريب في ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج
عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام
المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا يق هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو ظ
في الباقي او لا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور فاذا
ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انما انعقد الاجماع على حجية ما هو ظ
واقعا لا ما هو ظ في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى
ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر القرآن ان كان على
حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظاهر هذه
الايات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يق عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا امر دور اولا
فلان التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما ما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو
الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على المخصص والاخر على المخصص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يتعدد واما
ثانيا فلان تخصيص ذلك يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام الظني فان قيل قام الاجماع على حجية

هو ظاهر

هو ظاهر الكتاب فيجعل بعض مدلولات القاعدة كحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو
تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع
اخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة
عن المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان السامع يشهد على
ظاهر الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من
المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه في مخاطبته اياهم فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين
ناشئ عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا تجد احدا من الموافق والمخالف يخالف في ذلك بل الظ انه مما
تسالم عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام لهم النظام ومخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القران غير
قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية لا يخالفون في صحة القاعدة
التي قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا تريهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض
وانما يمنعون من حجية ظواهر القران لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم
سلامتها عن المعارض فاذا دفعنا دلالتها على ذلك بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على
حجيته فاتضح مما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم
هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان تاخر وجودهم عن
زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله واما عن
الثاني فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه
بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الفاح عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي له لا اليه والى عدم المانع و
الا لم يتحقق ظن لفقد المحل لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب
انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب
على تقدير انتفاء القرائن الخارجية ويثبت للكلام فيما نظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل اللغوي بضميمة ونفاهم
عدم القول بالفصل واما عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع
وان انعقد على حجية ما هو ظ واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا بان
العام المخصص ظاهر في الباقي علمنا باندراجه في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان المجسمة
كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك ظنا قام قاطع عندنا على
حجيته فانا نعلم ح بالدخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس المقام
من هذا القبيل وهذا واضح واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان
الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي هي اقوى
من ذلك الظ لامتناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوط ما زعم من ان ذلك يوجب
تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص
في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه نبه لورود الاشكال المذكور على مذهبه
من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم
ليس باولى من تخصيص الدليل العقلي بعموم هذه الايات فتفصى عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم
القاعدة فانه عموم قطعي واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه تركنا نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر
الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال
بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله فلا مخلص له الا بالوجوه التي ذكرها في امر القياس والاستحسان مع ان ورود
هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون الشانية كما التزم به في بعض تلك
الوجوه وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها
ظواهر الكتاب بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة ع حيث كانوا يستدلون
بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القرائن
والامارات واحتجاجهم بها باعتبار حصول القطع بها وان كان مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب في احتجاجهم

واحتجاجهم بظواهره فيعنه انه لم يتبين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره لجواز ان يكون تعويلهم عليها من حيث انها
مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف واما ما ذكره في حق الاوايل من جمودهم
في التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع الاحتجاج لانها
لكثرتها مما يحيل العادة وقوعهم فيها في محل الخلاف على القراين المقتضية لاستفادة القطع مع اقتصارهم يقتصرون في معظم
الاحتجاج على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم على وجود القراين ودعوى ان القراين كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد
الاحتجاج مكابرة جلية ولم نقف فيهم على من يرد على خصمه بان الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القراين غير واضحة
واما ما ذكره في حق الاواخر فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا
تريهم اذا نبهوا على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان الامر كما زعم لاحتجوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد
الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من
الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الايات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه
المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن
علما والضمير المجرور في قوله تعالى ما ليس لك به علم راجع الى الموصول نفسه وارجاعه الى وجوب العمل به بان يكون المعنى
ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة وحمل الايات الناهية عن العمل بالظن على الظن
الذي لا قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يقال لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون
قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن اصابة الواقع
ظنيا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت
واقعية اولية او لا وتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصيره مقتضيا للظن بل مداد العمل على العلم
خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولكن المظنون باعتبار يصير معلوما
باعتبار اخر فالضمير المجرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا
الكلام في اية الذم مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو قضية الحصر والاتباع
هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من العلم والظن والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف
الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم
بالاحكام الفعلية وان كانت ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا البيان يرجع الى ما قيل من ان ظنية الطريق
الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما ما زعمه
المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في
شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي تقترن غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق الحكم على هذا الحكم
الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرها كمجازية الطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته ودعوى ان الحكم الظاهري هو
مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه ولو مجردا عن
اعتبار الاولية او مستلزم لثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام
الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح مما قررنا ان الوجوه التي اوردها
على الجوابين غير واردة عليهما بل التحقيق في المقام ان يقال هذه الايات انما يدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على
حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان يكون من باب العمل بالقطع دون الظن كما مر او يخصص عموم الاية
لجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وح فيبقى الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقلا او نقلا على
حجيته مطلقا او بعض انواعه مط او في امثال زماننا وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بمن
يرى نفسه في عداد العلماء ان يدفع الاحتجاج بالايات على حرمة العمل بالظن بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن
في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظاهر الفعلي يساوق المظنون الفعلي كما
ان الظاهر الشاني يساوق المظنون الشاني والظاهر بالمعنى الاعم يساوق المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب في ان الشارع قد
اعتبر جملة من انواع الظاهر طرقا الى معرفة موضوعات الاحكام كالبينة الشهادة باقسامها بالنسبة الى مواردها المفصلة
وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف والحكم بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز
المحل وعلى ظاهر اقرار الكامل ووصاياه وعقوده وايقاعاته وافعاله وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد

لانتفاء علمه بالحكم فان المراد التشخيص اللفظي بانه ... م

في يد

فايدى المسلمين من اللحوم والجلود مذكى وبنجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول بهما النصّ وبقول المرئة
فى استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها زوجها فادّعت وقوع الموجب وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعى من الزوجين
مهر المثل اذا تنازعا فى مقداره على ما احتمله العلامة فى القواعد وبقول البايع فى تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشترى
نقصانه مع حضوره لوقت الاعتبار الى غير ذلك من النظاير فالشارع قد اعتدّ بالظاهر اعنى ما من شانه افادة الظنّ وان لم
يفده عند الكل او البعض فى هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظ غالبا مخالفا للاصل وقد
ثبت اعتباره فى جملة من الموارد وتقديمه على الاصل صح ان يق اذا تعارض الاصل والظ قدم الاصل الا فى مواضع قام الدليل
تقديمها على الظ فانّ المراد بالتعارض ان يقتضى كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضى ان يكون الظ حجة فى نفسه
ما لم يعارضه معارض كما زعمه المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد حيث قال فى خاتمة باب
التعارض والتراجيح الاصل والظ قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجية الظ فى نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية
ولا يعقل معارضة الظ له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من انّ المراد بالتعارض مجرد تنافيهما فى المقتضى وهذا لا ينافى
حجية الظ فى نفسه ولو سلم ظهور اعتبار التعارض فى ذلك فلابد من الخروج عن الظ لوجود القراين الدالة عليه اذ قد صرح
فى الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظ حيث لا دليل على حجية الظ وقال فى الروضة فى دفع الاحتمال الذى
حكيناه عن العلامة فى مسئلة المهران الاصل مقدم على الظ الا ما ندر ويستفاد من هذا الكلام ونظايره ان الظ ليس
معتبر فى نفسه وان حجيته فى بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظ دليلا فى نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى
الاصل ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا فى صورة نادرة اذ الاصل على ما صرح به وبساعد عليه دليل حجيته انما يكون
دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع انّ الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه فى محله واما الدليل على حجية
الظ فى نفسه فلم نقف عليه ولا اشار اليه احد فانّ زعم ان تقديم الظ على الاصل فى الموارد التى ثبت تقديمه عليه
مما يرشد الى انّ المناط هو الظهور فيتسرى اعتباره الى ساير الموارد ففساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على
تقديم الظ فى بعض الموارد حجية ظواهر خاصة فى موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزائدة على اعتبار الظهور
الا ترى انّ من اقسام الظ الشهادة وهى لا تقبل على النفى ولا ممّن لم يثبت عدالته ولا من النساء فى غير ما استثنى ولا مما
دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب فى غير ما استثنى الى غير ذلك
وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظنّ بها وكذلك الحكم بمقتضى اليد واليمين فى مواردها
فظهر انّ الش قد نصب هذه الامارات بشرايطها التى قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها فيها
على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن فى موارد ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن فى الظن ح
ساير الموارد ثم تسمية حجية الظن فى الموضوعات الى حجيته فى الاحكام تعويلا على المناط المذكور غلط فى غلط ودعوى ان
من الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب و
والواجب والذى يعد من باب الحكم هو الاول دون الثانى فانّ الثانى موضوع للاول وليس من باب الحكم فان
قلت اذا لم يكن الظ حجة فى نفسه فاى فائدة لعقد باب فى تعارض الاصل والظ اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل
لا بنفس الظهور ولا ريب انّ الدليل يقدم على الاصل قلت فائدة عقد هذا الباب التنبيه على الموضع التى وجد فيها الشهيد
الدليل على العمل بالظ وبيان انّ الظهور بمجرده لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الثانى
فى تمهيد القواعد مع ان العاقد لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقديم عدم مساعدة كلامه
على هذا التنزيل وقد تريهم يبحثون عن الظ فى بيان معنى المدعى فيقولون هل المدعى من يدعى خلاف الاصل او يدعى من يدعى
خلاف الظ والتحقيق ان المدعى من يدعى خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظ هنا لا يريد به مطلق
الظاهر بل ما يكون ظهوره ناشيا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعى انّ هذا المعنى هو المفهوم من المدعى فيلزمه
بالبينة عملا بعموم الرواية وليس فى هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن فى مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد الظن م
ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى المصرف فى اليقين فى قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما
يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بناقضية الناقض
فيكون النقض به باليقين لا بالظن وان وقع فى طريقه وقد مرّ تحقيقه انفا ثم استشهد على حجية مطلق الظن بما
باحتجاج الشهيد على العمل بظن تقدم بعض الغوائت بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن فى جانب
الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى و الفساد

الفساد فان قضية التعليل المذكور فى هذه الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج العلامة بالشهرة فى بعض مسائل الدفن وتردده فى
الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به فى بطلانه بتعمد الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان
الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للتردد وجه اذ التردد انما يكون عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح او نقول
اما احتجاج الشهيد ره على العمل بالظن فى المقام الاول برجحانه فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه
لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مط او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل
اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرار اذ مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغى العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبرائة
خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم فى ماهية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضى القول
بحجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوى بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون
اعتماده فى حجية الشهرة على عموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب
والتاييد وكثيرا ما يوجد فى كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا فى ذلك على الوضوح ونحوه
ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشى من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من اقسام العلم العرفى
المعتبر فى جميع الموارد كما ادعيه بعضهم فى اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل فى الاجماع العلم وفى
الشهرة الظن القريب اليه واما احتجاج العلامة فى مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيله على التقريب
او الرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة فى هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد
فى كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج فى بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد
المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب او الرد على العامة بما هو على مذهبهم او انهم يدعون
فى ذلك تنقيح المناط وان خفى علينا لا انهم يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا ينزل كلامهم فى المقام و
بالجملة فمعرفة مقاصد العلماء يستدعى نظرا اخر ولا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن المتدرب وليس شان
كل واحد من الانام الاقدام فى ساحة هذا المقام واما احتجاج العلامة بالشهرة فى مسئلة الدفن فالكلام فيه كالكلام فى مقالة
الشهيد فى الشهرة واما تردده لظاهر كلام الاصحاب فالظ انه من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده فى حجية مثل هذا الاجماع و
لو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل

فصل ينقسم المجتهد الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام عن
ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض ان كان قصورا عارضا كما هو المتصور
عادة فى حق من له الملكة المذكورة وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا القطعيات لتعذره عادة فان الادلة
قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين فى جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيدين واضرابهم مع ان احدا لم يقدح
بذلك فى اجتهادهم فان ترددهم انما هو فى مقام الاجتهاد والا فلا تردد فى مقام الحكم والمتجزى من ظن بعض الاحكام عن ادلتها
من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل
الظن فى جميع الاحكام والمتجزى من له ملكة البعض خاصة ويشكل بما مر فان المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع فى بعض الاحكام عليه
وليس له ملكة تحصيل الظن فى البعض ايض نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه
باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من العضدى فى دفع بعض حجج القول
بالتجزى ان المعتبر فى الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما
ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ريب فى ان ظنونه التى ادى نظره الى حجيتها حجة فى حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو اجماعى
بل ضرورى ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف
بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظنى على ظنه بالبيان الذى
سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فلقوله تع فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره فى جملة من الاخبار بالائمة ع لا ينافى عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل
والاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان ترك الكتمان يتحقق بابراز
الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هذرا وعبثا وقوله تع فلولا نفر من كل فرقة
الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى
واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا يقدح عدم حجية الاول فى حق العامى والثانى فى حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره

فيبقى الاطلاق

فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الآيات وكالاخبار الدالة على ذلك منها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق ع من علم خيرا فله مثل اجر من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا ع يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كسابقه يعم الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله ع عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيختص الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الآتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك ورودها في مقام المنازعة لان المتداعيين قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله ع الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حقيقة امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهتة جلية وهل هو الا قول زور او كلام صدر من غير شعور ولقد اغنى في فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتشبثهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بالرأي مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهي او القياس والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى قولا بالرأي ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه

فصل واما القسم الثاني وهو التجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق المحققون على الظاهر على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكذلك اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم فزعم ان من لا في مسئلة
احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فينافي في حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي لتساويهما في منشأه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يطرد المنع الى العالم الثاني ايضا كما ينبئ عنه حجته واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في مظانه او بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على احاطة الجميع مع ان احاطة الجميع لا تنافي مرتبة التجزي لامكان احاطته بها على وجه يعلم بعدم تعلقها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجية ظنه في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجية وذهب آخرون الى انكارها وربما نسب القول الاول الى الاكثر والظاهر انه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل عليه على ما يبنى عليه في حكمه من العمل بالاصل او الاحتياط ويتوقف في موارد التعارض والتكافؤ

والتكافوء على التخيير او الرجوع الى الاصل وليس له ان يقلد فى المقامين الاخيرين وربما قيل يقلد اذا توقف وهو ضعيف
وكلام بعض القائلين بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكى فى الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا
من الفقهاء يتوقفون فى كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان
هذا المعنى هو مراد الكل الثانى ان يستفرغ المجتهد وسعه فى بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه
وهذا هو التجزي فى مقام الفعلية وقد اطلق عليه التجزي بعضهم وبالى ان منهم الشيخ فى العدة ولا ريب ان التجزي
بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره فى المسائل التى استفرغ وسعه فيها حجة فى حقه وحق مقلديه وربما يظهر من العلامة و
الشهيد وقوع الخلاف فى ذلك وسنشير اليه الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه
عن معرفة الباقى عجزا ناشيا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفته دلائله كما لو علم التجزي ان الامر حقيقة
فى الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد فى الفروع رواية
صحيحة مشتملة على الامر بشئ وتفحص عن المعارض تفحصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكمل قوته فى الاصول فيحيط بجميع مباحثها
ويتجزى فى الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم تحقق التفريع و منه ره
الرد الى الاصول عنده وهذا هو التجزي فى مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجية نظر التجزي بهذا المعنى الا
من بعض المتاخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذه المبحث فى العدة والذريعة ولا المحقق فى اصوله فالظاهر تعبيرهم من
المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظاهر الشيخ فى بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة
والشهيدين قال العلامة فى القواعد فى كتاب القضاء فى بيان شرايط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء ويشترط ان
يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط
معرفة المسائل التى فرعها الفقهاء وفى تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده
بالتجزي التجزي فى القوة وهو غير متعين لامكان ارادته التجزي فى الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل
التى فرعها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا و
قال فى التهذيب فى مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزية لان المقتضى لوجوب العمل مع الاجتهاد فى الاحكام موجود
مع الاجتهاد فى بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم يدفعه الفرض انتهى وظاهره التجزي فى الفعلية بدليل انه عرف
الاجتهاد باعتبار الفعلية اعنى الاستفراغ دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال فى مبحث شرايط المجتهد ولا بد
فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار القوة الكلية فى مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان
الشرايط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايض كسابقه ويظهر من السيد
العميد ان التجزي من اجتهد فى بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد فى غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى الاول
كما هو ظاهر كلام الايضاح كما عرفت وعبارته فى ذكر الشرايط لا تخ من اجمال وقال الشهيد ره فى الدروس فى كتاب القضاء
ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذى ذكره الفقهاء شرطا لعدم تعيده به نعم ينبغي الوقوف
على ماخذها لانه اعرف له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذى نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثانى فى
الروضة نص فى اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه فى المعالم القول بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسئلة ليست
جارية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على حجية نظر التجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا فى هذه المسئلة ايضا
مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لا ادرى قالوا
فلو شرط فى الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتى ولا ريب فى ظهور هذه الحجة
فى ارادة جواز التجزي فى فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده فى تلك المسائل واخرى
بانه عجز فى تلك الحال عن المبالغة فى النظر ولا يخفى ما فى الجوابين لانهما انما يتمشيان جوابا على تقدير ان يكون المقصود
جواز التجزي بالمعنى الاخير والدليل انما يساعد على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث فنقول قد احتج الاولون
بوجوه الاول ان التجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالتفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وقصوره
عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له فى معرفة تلك المسئلة وح فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده
فيها فكذلك التجزي ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق التجزي بالمجتهد المطلق لمساواته اياه فى العلة وهى الاحاطة
بادلة تلك المسئلة وهذه العلة مما لا نص على اعتبارها ولا هى فى التجزي اولى فيبقى اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط
ولا سبيل الى دعوى القطع بكونه المناط فى جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان يكون لعموم القدرة مدخل فى

جواز التجزي

جواز التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن عند ذلك فارق بناء على حجية المستنبط فيفسد من اصله
(ان) الثاني قضية انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن للدلايل التي سبق ذكرها ولا
ريب ان المتجزي اذا وقف على دلائل مسئلة وظن فيها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وهاضرورة ان
رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون وترك قول مجتهد الموهوم هو
المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق الظنية لا على مطلق
الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكاليف الفعلية بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكاليف الفعلية بمؤدى طرق معينة
وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة
المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها في حق المتجزي ايض كقوله تع فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار يعم
الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز عملهم بفتويهم وروايتهم
خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة بالاجماع فيبقى
المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تع ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا
فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نباءه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد
المطلق فيتناول المتجزي ايض غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه فيبقى
الباقي ومن السنة قول الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما اورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم (يعطفهم)
فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله ع الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل
الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار
تمسك بعض افاضل المتاخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم
والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاولى كما (الآية)
تدل على جواز العمل المتجزي برواياتهم كذا تدل على جواز العمل بفتويهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعيين
احد الامرين عليه اذ الظ عدم قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظ منصرف الى الموجودين حال
الخطاب فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا يفيده
هنا لوجود الفارق كما سننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصود وفي
مثله الكلام في قوله جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه
الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم كما يدل عليه السياق اقوالهم التي ساقوها
في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظ الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا قام على قيامه مقام
العلم مط او عند تعذره قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظ الاخذ بها اذا
علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي مم والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في
حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق
اية النبأ في غير ما علم فيه بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع كما
والاول نادر جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة ومما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا
جعلت دلالتها على حجية اخبار الاحاد مط من باب التواتر المعنوي وهو ممنوع الرابع ان المعاصرين لزمن النبي والائمة كانت
طريقتهم العمل بالاخبار التي ترويها العدول والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد
ومع التعذر كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا
مط متمكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه
الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي تروى لهم عن النبي والائمة كحال المقلدين في هذا الزمان
بالنسبة الى الفتاوي التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايض قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجمع بينها
بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول الاعدل والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استعمال ل
ذلك في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فاولئك
الذين كانوا في زمن الائمة كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل

في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا اجتهدوا في معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في
حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق
على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار النبي ص والائمة ع وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده
من اثبات الحجية واذا ثبت جواز التجزي في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم
لان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا
يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والائمة ع لها بل يثبت عدمه
كالتعويل في التعديل وتميز المشتركات على قول الواحد او قول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية والامارات
الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات ظنية و
عند احتمال الطرو والنقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود على اصالة العدم ولا ريب ان الموجودين في
الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة
لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق
برواية الضعيف او عدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم
وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان
يطالب عليها ببرهان وح فجواز تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا
على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم ع انما يثبت في حق ظنون خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايض فالذي يظهر ان
المتجزي في ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من
الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار والظ من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا بها
بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية في زماننا هذا فانه على استعداد مقدمات
يعجز عنها العامي الخامس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد ابائهم كقوله تع ما يعبدون الا كما يعبد
اباؤهم وقوله تع حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مط خرج الغير المتمكن
من الاجتهاد بالاجماع فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد
فيه اذ لا قائل بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها
بالعقايد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما
عرفت من تعريفه فح فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذلك يمكن التمسك بتحريم الثاني
على جواز الاول اذ لا قائل ايض معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح لا يق اية الذم على العمل بالظن يتناول التقليد ايض
اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض
لانا نقول جواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو قدر حصول ظن به فهو من المقارنات الاتفاقية التي
لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة
عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه
ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصلح الاستناد اليها والجبر لها
بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح في دلالتها باحتمال ان يكون من بيانية وان بعد او ان المراد بالعلم هنا العلم
الفعلي كما هو الظ فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعليق الحكم فيها على الوصف اما
لاعتبار مفهومه في نفسه كما يراه جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يصح الرجوع اليه فاشبهت القيود
المذكورة قيود الحد في افادة الاحتراز والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمر بن
حنظلة ايض على المعرفة الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وينهض حجة
على جواز التجزي وذلك لدوران الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص في الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال رجحان
التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس او البعض المتناول
لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي حمل بعيد وما يق من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على
اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتجزي منهم
لا يقتضي بحجية ظن المتجزي من غيرهم كما نبهنا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت

بحجية ظن

بل كان شيوع في ذلك الزمان للعامي العمل بنقل الفتوى في زماننا هذا بالرواية بخلاف عمله ع

بحجية ظنه بها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن
حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه وظاهرها اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب للشفاهيين و
ان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تعذر في حق الغائبين الرجوع الى العالم
بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمر بن
حنظلة كذلك الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لا يقال الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية ظن
المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب
الى كل فريق وكل من هؤلاء يخطئ طريقة صاحبه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنه ظنية
على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب
الائمة عليهم السلام لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد وعند
تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في
ظنياتهم انتهى محصلا اقول المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا
عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم اقف على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم
احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية ربما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل
المذكور نسب ذلك الى اصحابنا بناء منه على هذا الاعتبار وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى
الظان مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد سائر الطرق عليه وبقاء التكليف او غير ذلك
ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب
الترافع الى الظان به في امثال زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى
التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل
الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظاهر من هذه الرواية والظاهر انه هو الذي فهمه
الاصحاب منها انه عليه السلام نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة فيها كما وامر بالترافع اليه في الحكومات والظاهر ان العلة
في عموم نصبه عليه السلام تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لمكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم في
البلاد وح فتسرية حكم النصب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة سياق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان
قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين كما في نظائر المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هي في حقنا اولى واما ان
ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم لها دلالة
على اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور او ظنون خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ايضا ليس له تعلق بمحل البحث اما ثانيا
فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم
الظاهري حقيقة كالواقعي ضرورة انهما ما حكم بهما الشارع في الواقع غاية ما في الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن
خطاء المجتهد والاخر مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالنذور والكفارات وليس في
شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وبهذا يتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي اورده
على تعيين المجتهد المطلق فضعيف ظ لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة
المقررة على وجه يعتد به في عرف الصناعة واستجمع لبقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا
كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلث الا من جهة الاختلاف في جملة من
الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالات
الخفية ونحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه
الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم
ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا
الاختلاف على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا الامر لا مدخل له في مرحلة الحجية فما ذكره من ان
كل فرقة من الفرق الثلث تخطئ الطريقة غيرها ان اراد انها تخطئه ولكن تقول بالحجية نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا ينافي كون

كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية نظره فى حقه وحق مقلديه فتمنع من الرجوع اليه فبطلانه غير خفى على العارف
بالطريقة نعم يقدح فى بلوغ بعض الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من قدم
الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايض وهو امر اخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجة التى حكيناها
عن المانعين من امكانه وهى الحجة المعروفة عنهم فى المقام ولو تمت لدلت على نفى امكان التجزى والتزام المانعين به بعيد
وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزى من التقليد
وان لم يقلد وباستصحاب الاحكام الثابتة فى حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فتستصحب حال التجزى اذ لا قطع بارتفاعها عما
به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك فى قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه فى مبحث
الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشىء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع
الطارى اذ يمكن القول بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الرافع له
من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك فى حصول الرافع لا يق انما انعقد الاجماع على
جواز تقليد غير المطلق والمتجزى فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى الحكم بقاؤه
بعد زوال الموضوع حتى يجرى فيه التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذى يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزى انهم
انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء حكم التقليد فى حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل
فى كون حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم فى الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل
على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذى
قررنا فلا ريب فى تحقق الشهرة القوية القريبة منه عليه وهى مفيدة للظن فيكفى فى اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن
النقض على الاول بالمتجزى المتسافل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك فى ارتفاعها
بالتسافل وعلى الثانى بالمتجزى الذى وافق نظره لنظر المجتهد اذا رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم
من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب فى انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثانى الى دليل ولا اثر
للاستصحاب فيه ويتوجه على عكس الدليل عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شىء منها ليستصحب ولا
ينافيه القول باستحباب التقليد فى حق الصبى للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام
التى يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستحباب الثابت قبل
البلوغ مغاير لما ثبت منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا سبيل فى المقامين الى التمسك
بالاجماع المركب فى طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك به فى طرد الجواز مع ان حجيته فى الاحكام التى مبناها على الظن غير
ظاهرة كما نبهنا عليه فى محله ومنها ان المتجزى غير عالم بالحكم الشرعى اذ لا قطع له بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك والوهم
فى عدم الاعتداد به عقلا فشانه الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع كلية
الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون توجه عليه
اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا
وعدم كونهم ملئكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر فى اخبار اهل الذكر بالائمة على وجه يظهر منها
الحصر حتى استدل عليه فى بعضها بان الله تع قد سمى نبيه ذكرا فى قوله تع ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل
الاية على ذلك لو قدر ظهورها فى المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب
رجوع كل جاهل الى العالم فى محل المنع وثالثا ان السائل كان يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كان يجاب بنقل
الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس فى الاية ما يعين الاول فى حق المتجزى مضافا الى ما مر من انه خطاب الى المشافهين
وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزى فى المسائل مبنية على صحة
اجتهاده فى جواز التجزى وصحة اجتهاده فى جواز التجزى مبنية على صحة اجتهاده فى المسائل لان جواز التجزى من جملتها
وبعبارة اخرى يبتنى حجية ظنه فى جواز التجزى على حجية ظنه مط وهى تتوقف على حجية ظنه فى جواز التجزى ورجوعه فى
جواز التجزى الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف الفرض اذ المقصود الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض و
الجواب ان المقصود صحة اجتهاده فى مسائل الفقه وهى مبنية على صحة اجتهاده فى مسائل الاصول غاية ما فى الباب ان
يعتبر كونه مجتهدا مطلقا فى مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده فى مسئلة جواز التجزى ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا فى
الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا فى الفقه لتغاير العلمين نعم لو كان متجزيا فى الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده

فى جواز

في جواز التجزي هذا ولقائل ان يقول لا نسلم حجية ظن من كان مجتهداً مطلقاً في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهداً مط في الفقه اقتصاراً فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني فيه
على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهداً مطلقاً في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليها فيه لكن يبقى معه اشكال
الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على
الظنون المفرزة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه وكذلك الحال في الاصول ثم لا نسلم ان رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
يوجب الخروج عن محل الفرض اذ المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتحقيق
المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض
القطع له في ذلك لانتفاء ما يوجبه ولتصادم الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين او
قيام ما يظن بحجيته عنده عليه والتحقيق حجية هذا الظن في حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك
يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عثر به والمعتمد هو الثاني وقد مر تحريره في مبحث حجية خبر
الواحد وقد عرفت مما حققناه رجحان امارة التقليد في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق
المجتهد المطلق المتسافل الى درجة التجزي قضاء لحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزياً فقد عرفت تعارض
الادلة في حقه مطلقاً او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التخيير في مورد التعارض ثم ان اصاب المتجزي في فكره
وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فلا يلزم عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين
عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد فيما يمكنه
الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد قلد ولا اشكال وان قلد من افتى له بجواز
التجزي فالمتجه جواز تعويله على نظره فيتركب ماخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك
من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله
بجواز التجزي الى ان المتجزي ان ساعد نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي او انه يجوز له التجزي على تقدير اصابته لذلك من
غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك ولو بظن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه
ابتداء الثالث في حجية نظره في حق غيره والحق عدم حجيته له بناء على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق
للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستلزم جواز
المراجعة اليه في الفتوى ايضاً فيما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سنداً ودلالة وعدم نهوضها دليلاً وحجة نعم لو تنازل
المجتهد المطلق الى التجزي وقلده حال الاطلاق اتجه القول ببقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي نظائر
عليه مع رجوعه عنه حال التجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليد المتجزي او الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة
الى القول بحجية قوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد
يجب عليه التقليد فيما يعتبر فيه ويبر فيه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حي او قلد من ثبت عنده اجتهاده او عدالته
ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره **فصل** يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكناً من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
من ماخذها وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا
يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم
استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب يعتمد عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة
المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي والائمة ثم هذا الشرط انما يعتبر غالباً بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرس فيه اللغة
العربية وانحصر سبيل معرفتها في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي والائمة فلا
حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من الشرائط الاتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه
الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم منها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى
وتمييز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيراً ما يستغني بوجدان
الذكي المتدرب في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث
المنطقية تمييزاً بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما يقل الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاستدلال صوغ الدليل
على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي وكلاهما متضح الانتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية

حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تع وعلمه وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة
الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك انما يبيّن فى علم الكلام ولا يقدح فى توقف الاجتهاد عليها توقف
الاسلام او الايمان على جملة منها العدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد وغاية ما فى الباب
ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو ما الاعتماد عليه كما نبهنا عليه فى محله ولو علم هذه المباحث او ما
يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبهما او الى الطرق المقررة فيهما جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات
باىّ وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد القول ببقاء
الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبى ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا انّ
طريق التخلص منها لا ينحصر فى ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهى اكثر مسائله لانّ مقاصد الفقه
نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بدّ من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلا هما نظريان قد وقع
النزاع فى كثير من مباحثهما فيتوقف معرفتهما على معرفة مداركهما والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصرى
الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور ما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة
اقويها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد فى الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العربية فهم العلوم صح
المراد بتلك الاوامر والنواهى فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا والعدم دليل عليه الا ترى انّ
العبد المامور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من العقلاء
والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد فى الكتاب او
السنة المأثورة بطريق الاجتهاد فيها والاستبداد وهل هذا الا مكابرة فى مصادرة كيف والاصوليون مطبقون على
اعتبار شرط اخر بل شروط اخر فمن اين تحققت الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة
لا تحرر الا فى علم الاصول فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التى اعترفوا بتوقف الاجتهاد
عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف المولى فى حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير منكر فلا مدخل
لعلم الاصول فى الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان تباعد الزمان وتعدى اهل
البغى والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس
الحال فى كثير من الرجال اوجب فى حقنا اخفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا
يجدى فى مقام الاستدلال موجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد فى تحصيلها وتبيينها ولو فرض فى المثال المذكور كون
العبد المامور نائيا عن مولاه وانه كان امر اياه بالاخذ بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض
منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة ولو كان مثله
فى حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما دل على حجية اخبار الاحاد وطريق العلاج عند تعارضها فى المفاد فمجملة الدلالة
غير متضحة الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع فى تعيين الادلة وفى شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذى
بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين الحاضرين لمجلس الخطاب ومن فى حكمهم فانّ حكمهم حكم العبد
المذكور فى المثال فان قلت لعل الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة فى الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر فى
كتبها ومعرفة الخيالات المودعة فيها ولا ريب انّ معرفة تلك المطالب لا تتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها
من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما تداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع
عليها شرطا فى الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع انّ الخيالات المتعلقة بتلك
المقاصد مما تتزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد فى اصحاب تلك الكتب ايضا
لحدوث خيالات لم يتنبهوا لها قلت لما كان العبرة فى الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب ويعاضده اصالة حرمة
العمل بالظن السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف
الازمان ففى امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر فى علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم
على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد به عادة فان الذى يستنبط من العرف او الاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الى الكتب
لا يؤمن من ان يكون ذلك مبنية الفساد فى تلك الكتب بوجوه لو تنبه لها لاذعن بفسادها فلا يحصل له الوثوق به الا
بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتماد عادة
فظهر سقوط الوهم المذكور الثانى ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا

الامامية

الامامية فى زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو امامن البدع المستحدثة والطرق المخترعة التى يجب التجنب عنها فى امر الشريعة او امر ما لا حاجة
اليه فى معرفة الاحكام والاهمال والاهمل بيانه اهل العصمة والجواب ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة فى ذلك الزمان غنية عن
البيان كجملة من مباحث الامر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف فى الاستعمال عارفين بطرق المقال
مستغنين عن البحث والجدال فى ذلك المجال ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد
عند تعذر طريق العلم والطرق العلمية عليه ومنها ما يقل الاحتياج اليه ويندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض
العرف واللغة وربما كان فى البيان الواصل اليهم ما فيه غنية عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة فبين
فى كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك الفقهية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد
فى السنة او القران وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يصادفه المتتبع العارف والاقدمون وان
اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم فى علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتاخرين عنهم لما خفى
عليهم جملة من الاثار وتراكمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف واحتاجوا الى تدوين
تلك المباحث فى فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التى عثروا عليها والامارات
التى تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث اخر مست حاجتهم الى البحث عنها فلم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا و
يتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعميق الاعاظم فيه النظر وصرف الافاضل فيه الفكر حتى
انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مبادى تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى غاية تلك
التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا به البرى ظلما او زورا وليت شعرى كيف يجوز من له ادنى
دربة ومسكة ان يكون المباحث الدايرة بين النفى والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول
شطط من القول وفضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعد وسعه على العروج الى ذروة معرفته
فعجزه دعاه الى الاعراض عما اهمله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث فى حق بعضهم حب الانفراد والظهار
الخروج عن ربقة التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد طال الكلام بعض
علمائنا الاعلام فى ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمرى ان وضوح المقام وظهور المرام يغنى عن كلفة البحث لذوى
البصائر والافهام ومنها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة فى الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة فى الكتب
الاربعة وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر فى نفسه وما ليس بمعتبر كل عليه كما يتوقف عليه معرفة
ما هو راجح من حيث السند مما ليس كذلك فى صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة انفا ان اخبار الكتب الاربعة قطعية
الصدور عن الائمة وان السبب فى تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان ويكذبه
كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة فى نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما
يرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعدوان او تعدد الوسايط والطبقات فى البين وتطاول
العهود والازمان وهل هذا الا بهت وعناد وتعام عن مسالك الحق ومنهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا به على
ذلك وهى شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن
ملاحظة السند مما يندر حصوله فى الاخبار جدا ونحن لا ندعى الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها
نقل الثقة العالم الورع له فى كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالناقل الثقة المشافه للامام فبعد تسليم حصول
العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم بروايتهم ان كتبهم لم تصل باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة
بل بواسطة النقلة وفيهم القطحى والواقفى والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة فى نقل جملة
من كتب الرواة فذكر النجاشى فى ابن ابى عمير ان نوادره كثيرة مختلف باختلاف الرواة وذكر فى محمد بن عذافر ان
له كتابا تختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله فى محمد بن الحسن بن الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان و
ان اراد به مثل الكلينى والصدوق والشيخ ففيه ان بينهم وبين الامام وسايط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة
منهم على الرواية التى لا يعلم بصحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون التاليف للارشاد
لا ينافى ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتاخرون فى كتبهم الاستدلالية
الموضوعة للارشاد ومع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على
وثاقة الراوى لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه منقول
بخبر الواحد بوسايط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبنيا على الظاهر كما هو الظاهر سلمنا لكن

لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو مع ان ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال ولا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بخبر الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه في كتب الرجال على ان الظ من الاجماع هناك مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية التي ثبت روايته لها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايض ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الائمة ع بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه عنه استضعافه لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكلما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك انتهى فهذا شاهد في التصحيح والتضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن به النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا وزعم ان الاصوليين لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فجعل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب احجارها انسانا فنحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبه لذلك ايض فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي من ملاحظة الاحوال المعلومة والقرائن المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الآن الحاضر لسنا بغير الذي كان في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظايره فقد تاه في ذلك بابن هبنقة الا انه لا يكفيه وجود القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير متفطن للنقيض او لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به عرفا وان احتمله عقلا وعادة كالمرتمس في الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لا سيما بعد بل جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع من وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا يعد الاعتداد بهذا التجويز من باب الوسواس والشك فيسمى مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على تقدير تسليمه غير مستقيم في حقنا قطعا حيث تنبهنا للنقيض وجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومة من غير تراضي الخصمين وان اراد انها علمية باحد الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج واعتبار العدل في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي الثقة ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متأخريهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخوذة من كتب او اصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها

بالاربعة

بذلك في اوايلها فالحاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما جاء في اخبار العلاج وضعفه ظ لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع او نحو ذلك فيما يدل على توثيق اربابها ومصنفيها والاعتماد عليهم دون جميع من يتقدمهم من الرجال الاترى انا نقول ايضا بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواتها ورواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق فما اخفاه في انه لا يقصد به توثيق رواتها كيف وهو لا يجامع ما ذكر في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل مجرد كونها معمولا عليها ومعولا بها عنده كما هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجحات استنباطية بدليل الاختلاف في فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا عن المتعدد ولظهور اتقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما رأيه او فوق بالسداد واقرب الى الرشاد فان الدلايل موجودة والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم تصل الينا معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عول عليه ارباب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما افتوا به من الاحكام بل وعلى غيرهم لاسيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية يمتازون بها عن جميع من عداهم ولا للاخبار خصوصية تنفرد بها عن ساير الادلة او الاحكام وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلايل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة قريبة منه فيكفي التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة اية تقريبا ولا يجب العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما يغني عن المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا لابد من العلم بمواقع الاجماع محققا او منقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او حيث ينهض جابرا وقد مر ما يتعلق بهذا والقياس لا دلالة العقلية الا ان مرجع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرايط بل يتعذر في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرايط فانها قد تيسر لهم ولمعاشرة اربابها والمجادلة معهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجدها فالشارع لكفوف سوء الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس ولقد ترى في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه القوة فضلا عن حصولها وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقعا وان اكتفي بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بالملكة فقد يستشكل في المقام بلزوم اتحاد الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول وقد جزئيات الفقه الى كلياته هذا كلامه والظاهر انه يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وظ ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان من لم يحقق مباحث الاصول وبما يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفروع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بالجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها كما في النحوي والصرفي فانهما لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا يحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذلك العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاعتداد بها ثم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وبين صدق الفقيه

وقد نبهنا عليه في حد الفقه ولا ملازمة بين الاجتهاد بالملكة ح

علي حجيا

على صاحبها عرفا كما في المتجزي بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتبره وقد نبهنا عليه في حد الفقه ثم ان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا فوجه المنع عليه جلي ويظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم يقطع باتفاقهم على ذلك او لم نستفد منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق علمي اليه ابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب وبظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعتراه زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة او دليل على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد في رؤس المسائل المتداولة كما دفعا للشبهة اللائحة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث المتجزي وليندرج في عموم قوله ع في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا فان الجمع محلى فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمل الاحكام على عمومه كذلك يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما مر هذا بل الانسب باهل زمن صدور الرواية فان فقهائهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه هنالك مبنيا على مزاولة شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم ع او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك قوله ع ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمعين المضافين احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررنا على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤس المسائل ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيان البعض لتعذر دوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا فيجمع المجتهد بين الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم او ظاهريا فمرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره ظاهرا الا في صدق عنوان المجتهد عليه كما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك ثم ان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان استندت الى ظنياته ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد بالمجتهد من شك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد بحجيتها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته ولعلم ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق التقليد اذ لا يزيد مفاد الفتوى على الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وامثالها الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله الى بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستندا بان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان الوهم المذكور بمعزل عن المقصود اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد

فروعها

فروعها الى اصولها ولا نعنى بالمجتهد والفقيه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاختصاص فلا سبيل الى اثبات التعميم غاية الامر احتمال
الامرين وقضية الاصل وما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين فصل لا خلاف فى عدم تصويب المختلفين فى
العقليات مط بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعا للواقع لادائه الى وقوع المتناقضين او المتنافيين فى الواقع ولا فرق فى
ذلك بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا فى تأثيم المخطى منهم فى الاول كالمخطى فى اصول الاسلام
فالاكثر على ان المخطى فيه مأثوم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبرى فذهبا الى نفى الاثم احتج الاولون بانه مكلف
بالعلم بدليل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال فغير الواقف
عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب فى الاية الى الرسول وهو بوفور عقله وقوة حدسه متمكن
من تحصيل العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان اية التاسى دليل على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التاسى
انما يثبت فى حق القادر كما فى غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالاية وليس فيها دلالة عليه ولو احتجوا
باطلاق قوله تع آمنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اولى واولى من ذلك قوله تع والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تقصير غير المهتدى فى المجاهدة والاظهر ان يحتج على ذلك بانا نرى ادلة
المعارف الحس بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سليم فطرته عن الفساد ومقتضى
وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك
لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية و
تحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطى مقصر لا محالة لكنه لا يكون آثما الا اذا تفطن التقصير ولو بطريق التجوز و
الاحتمال كما هو الغالب واما المختلفون فى الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل
قاطع فلا خلاف فى تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا
الى عدم اصابة الكل فيها ايض وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تع
فى كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ويبذل وسعه فى تحصيله فان اصابه فقد اصاب
والا فقد اخطأ او لا بل احكامه تع فى تلك الوقايع تابعة لآراء المجتهدين فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو فى
حكمه تع فى حقهم واقعا ليس الا فلا يتصور فيهم مخطى اصلا وتصوير هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح
واما على تقدير قيامه عليها فى الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير
لما يخالفه من غير تعيين بل لا يخالفه فى حال الامر فى التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه
كان مخطئا ثم اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن فى الواقعة حكم الا ان فيها ما
لو كان حكم الشارع فيها الحكم بمقتضاه بعينه مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول الاول بالتخطئة بل ربما كان
راجعا اليه ومنهم من انكر ذلك ايض ثم من المخطئة من ذهب الى ان الله تع فى كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا
قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب فى المخطى فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطى فيه بعد بذل وسعه واعمال نظره معذور
ونقل عن بشر المريسى انه آثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا فيها حكم معين وانه ما من حكم الا
وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة فى الظنى لخفاء الطريق وغموضه
قال قوم هو مأمور بطلبه فان اخطأ وغلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان
على معذورية المخطى فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحدا لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان
الله تع فى كل واقعة حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة ع فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد اخطأ وانه
غير آثم فى خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه او لم يكن عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه
وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظنى فى الظ فضلا عن القطعى لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية
على ذلك وقد تقرر فى محله انه حجة قطعية لكشفه فى مثل المقام عن قول الحجة وايض قد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة
المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم للشرائط من
عدم اهلية الاجتهاد او التقصير فى النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك محكى عن اكابر مخالفينا فى موارد لا قاطع
فيها غالبا وهم لا يلتزمون فى حقهم بعدم الاهلية والتقصير فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار ع
الدالة على ان لله فى كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبينه نبيه لوصيه الى ان ينتهى البيان الى آخر الاوصياء فجميع
الاحكام محفوظة عندهم مخزونة لديهم حتى مثل ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات

بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل بما روي عنه
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول ويشكل بانها انما
تدل على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطئ فيما عليه قاطع غير معذور وهو
غير مرضي ومنها انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه تع تابعة لمصالح واقعية في مواردها لاحقة لذواتها او لوجوه
واعتبارات طارية عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطا بعلم المكلف او ما في حكمه وح فلا من واقعة الا ولها
حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به ولا نعني بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع
بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على
المخطئة لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه او مورد الظن الحكم الواقعي ومورد
القطع الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا او موضع القطع الحكم
المستفاد منه فيتعدد المحل ايض قلنا فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا ان كون الدليل
دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يق انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط
فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور ويمكن دفعه على الاول ايض بعد المنع من عموم وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب
المتذكر لحال الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض عن ادلة
التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان احدى
الامارتين على الاخرى ولا يخ اما ان يكون لاحديهما رجحان على الاخرى اولا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح
خطأ وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الترجيح انما
يتحقق اذا لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد برجحان احديهما بدون
ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن امارة صاحبه او عن نسبتها الى امارته سلمنا لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان
لا يوجب الخطأ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا موضع النزاع به والا كان الدليل مصادرة
اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب
كون الاخرى خطأ في حق من يترجح في نظره كيف وهو ينافي البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايض وهو ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل اولا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمح وان كان مكلفا
بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول وح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه
مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا لتعيينه
ما ليس بمتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان
الدليل المذكور مصادرة اذ يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سواه فيكون الاعتبار في
خلوه عن المعارض عنده او رجحانه عنده ومع التساوي يتخير ويكون ذلك هو ما في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى
بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطاؤه في الحكم حجة المصوبة وجوه منها انه لو كان لله تع في الواقعة
المبحوث عنها حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطأ في الاجتهاد فاسقا وكافرا لقوله
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي
باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل المقدم ايض واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله
اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير فتواه بالنسبة اليه ليصدق انه لم يحكم به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل
وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته ح مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو
انه تع حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تع اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية
بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح وقوع الخطأ فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما لا يقدح وقوع الخطأ في الشهادة
ونحوها كذلك مع انه تع قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد انزل الله تع احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما
حاكم بما انزل الله تع سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد فيجب
تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه وح فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه
فيلزم التكليف بالمح او اجتماع الضدين وكلاهما مح او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو
مح والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب

عليه مخالفته للواقع مع انه خطأ واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن متابعة الصواب او قبح مخالفته وقبح متابعة الخطا او حسن مخالفته
ليس من لوازمهما الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبار كالعلم والجهل فعند يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن
القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطاء عند الجهل بكونه خطا ويقبح العمل بالصواب عند الجهل
بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه تم ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية وارادة
المجتهدين منها ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظايف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك
الوظايف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا اضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر
نقلية وعقلية وان لم اقف على من يتنبه عليها فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مهية التكليف عند عدم
الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله رفع عن امتي تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظ من
رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا او واقعا وكقوله لا تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم
البيان مط وكقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظ منه انه مطلق اي مباح ظاهرا او واقعا حتى يبلغ النهي واما
العقلية فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا
يعلم به لا فائدة في وضعه ولحدائه في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح و
لا يتصور ترتب شئ من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم
لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشئ المشروط مع علم الامر والمامور
بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المامور به وعلم المامور بعدم علمه
مما خالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا
بل تكليف شأني فتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية
انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشأني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي
والظ من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم وكذا نفي التكليف
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء
ثبوته عنده وكذا اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومها اشتغالها عنده وبالجملة
فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على الجزم بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما
يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف
به بحيث لا علم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شأنيته مشروطة بفعلية العلم بل بشأنيته وهذا
التكليف الشأني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته
في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو و
العبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف
الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هناك عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية
لخطابات اخر وتوضيح ذلك ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها
ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرائط
التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا لكان التكليف المشروط
بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز او غير المستطيع
وغير واجب عليهما في الظ مع ان فساده ظ قلت ليس التكليف المشروط باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا و
انما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان لشرط العلم خصوصية يمتاز بها من بين الشرايط ببعض الاحكام
كصدق فوات الفعل في حق فاقده بخلاف فاقد بقية الشرايط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم
مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي
قطعه به ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها
ومحرمة بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا مبتاله وهو في غيره سبب لا
شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة للحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا

مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه وهما كما يلحقان الفعل لجهات لاحقة به مقتضية اياهما بشرط العلم كذلك قد يلحقان الفعل بمجرد العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لموارده‍ا لجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بالعلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في مانعية الجهل وسببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع اولا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولي والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية اذ لا يثبت في حق المكلف الغير المقصر ثبوتا فعليا سواها واعلم ايضا ان من الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي **فصل** اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتاخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الى الظاهري او من الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين تذكره لمدارك قطعه او ظنه السابق وبين عدمه وان احتمل ان يبقى فيما لو لم يتذكر لمدارك قطعه السابق لو انه بنى على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة الى مواردها الخاصة التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليه اثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه لقطعه بان حكمه الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يكتفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مطلقا ولا يخفى ما فيه وفي الحاق القطع بقول المعصوم المحتمل للتقية به في المقامين كما قد ينكشف عنه في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها لا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع لان الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على راي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبتني فيه عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت من ادلة جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى الموارد المتاخرة عن زمن الرجوع فلمصادمة الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع فان العلة في ثبوته هي ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لاحتاج الى علة اخرى وهي حادثة تم قطعا الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند الحدوث فتستصحب ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها صالح متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع اثارها وانما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه وبقاء اثار موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيها ورجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث

العبادات

العبادات وساير مسائل العقود والايقاعات فلو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على فسادها واستصحب احكامها من
بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظ ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع
وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتوى به التي فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح
فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتوى به التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع
ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان بقول الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى
المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البايع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري
بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالدعاوى و
المرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظ تغير الحكم
بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شئ كعرق الجنب من
الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته
ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على
اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي
في الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها
في بقاء حكم الموضوع وربما امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك
مع انتقاضه بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا
اما الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته وقد يكون نوعيا
وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فما من تكليف الا ويتحقق الحرج
على بعض تقاديره واستفادة الغلبة في المقام معلوم واما الثاني فوجه استحساني لا ينهض دليلا وانما تمسكنا بذلك في
المقام السابق على وجه التاييد لا الاستدلال ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة
ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق اذا كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد
كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت
منه حال عدم الاعتداد بها في قصد به في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه
ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى لكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم
تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر الحرمة او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر
لفتواه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد
هل يثبت في حق صاحبه مطلقا او مع بنائه في مواردها عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتواه فيها والثاني اقرب اقتصارا
فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت الا مع
الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل الى من يخالفه حيث
يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في حقه الصور المذكورة ويجري فيها الكلام المذكور
تتمة اذا افتى المفتي لمقلديه بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامهم اياهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب
ظاهر قوله تعـ فلينذروا قومهم وقوله تعـ ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء
لهم بالجهل وتركا لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب
عدم الرجوع فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا المجتهد المخالف له في المذهب وجريان طريقة السلف على الظ على خلاف ذلك وتعذره
غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به
فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما ياتي به على وجه التقليد السابق هل
يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في المبحث السابق تعين الاول ولو سهى المجتهد
في تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد به مطـ قضاء لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم
كون السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سهى في اصل الاجتهاد او
التقليد ولا يتعين على المقلد ح ان ياخذ بقول من يوافق زعمه السابق للاصل القول في التقليد مقدمة التقليد في اللغة

اللغة تعليق القلادة فى العنق وعرفوه عرفا بالاخذ بقول الغير من غير حجة و ينبغى ان يراد بقوله فتوىه فى الحكم الشرعى
ولو ابدل به لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول فى العرف والمبحوث عنه فى المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول
الغير فى الموضوع الشرعى كقول الفقهاء الاعمى يقلد فى معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز فى المعنى المتقدم وعليه فيخرج
الاخذ بقول الراوى والشاهد وحكم الحاكم ايض فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدى بعد ذكر التعريف
المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامى الى المفتى والقاضى الى الشاهد تقليدا لقيام
الحجة على ذلك كله و لو سمى ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول قولهم فى الحد من غير حجة معناه
من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما نعم العضدى على ما يظهر من تفريعه وعلى هذا فلا اشكال فى دخول اخذ
العامى بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله لان برهان
العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايض و مثله الكلام فى الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته
و بقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجرى مثل هذا البيان فى اخذ العامى بقول المفتى فيلزم خروجه ايض فان
مادل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتويه عليه بمعنى انه حكم الله فى حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول
ايض لانا نقول انما يثبت قول المفتى على العامى و يصير فى حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو ياخذ ما لا دليل عليه حال
الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعده بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة
قوله سواء اخذ به ام لا و كذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذى اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل
على ثبوت مقتضاها فى الظ اخذ به او لم يؤخذ ويمكن اخراجه عن الحد ايض بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل
الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العضدى فى قولهم يجوز التقليد فى الفروع ولا يجوز فى الاصول بانه ان اريد به
الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تقصى عنه بحمل التقليد هناك على
معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن اعتبار القيدين وقد اتضح لك ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر فى ثبوت
التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور فى العبادات من
حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على
وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل فى لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا لزمه حكمه مطلقا هذا وقول العلامة
فى نهاية ان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة مبيان لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه والاطلاق على
هذا شايع فى العرف العام **فصل** لا ريب فى جواز التقليد لغير المجتهد فى الفروع مع عدم حضور المعصوم فى مجلس
التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها فى حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة
السلف عليه من غير نكير ولان فى امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة وقد
مر الكلام فيه ولقوله تعالى فى اية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايض وللاخبار المستفيضة الدالة
عليه صريحا و فحوى فمنها قول ابى جعفر ع لابان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى
شيعتى مثلك ومنها انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتى الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتى الناس برايك و
منها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و
المحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف فى ذلك شرذمة شاذة
فحرموه واوجبوا على العامى الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة
مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع
بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حذو ما مر ولو احتاج
الى معرفة حال الراوى ذكر له حاله و بشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغنى لوضوحه عن
البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات
العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامى من الادلة المنقولة اليه و
الايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة فى التقليد الذى لا دليل
على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل او لو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما رواية التقليد
فلا تنافى جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك فى قوله بها تمسك بها حقيقة كالتمسك بالرواية و يؤيد ذلك ان

وثوق الرواة

وثوق العامي بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما
واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير
من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات
السنن بالفتوى وان اخذ المفتي من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله بحسب الظاهر تقليد اذ لا نعني به الا الاخذ
بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى او ظنية اتحد المفتي او تعدد وان كان الاخذ لحجة وهي الادلة الدالة على جواز
التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف
وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذا للحكم من غير دليل
عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد
فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل
الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه
بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها ربما يعول
عليها من حيث التعبد للنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي
عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان
الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الامور دل على ان مؤديها هو الحكم الظاهري
في حق المجتهد وهو ياخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ وهذا يلزمه مقتضاه وان لم يعمل به بخلاف فتوى
المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مط ولهذا لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه بل
قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايض وان كان قد قلد
فيها قبل الاجتهاد ولا اظن احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم
اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم
يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو
انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن
الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع
الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه على وجهه وان ادى نظره
بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لاشتغاله موجبه فلو اعترضه
المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو
اضطر الى التقليد في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية ففي سقوط حكم التقليد فيهما فيجوز له العدول
بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم
جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظره
فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول الظاهرية على خلاف ياتي في بحث التعادل ولا سبيل له
الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من
حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل
التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم
يدور مدار نظره او نظر من يرجع اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب
النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة
اي من غير حجة على القول كما نبهنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيدا للاعتقاد
فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد
الحاصل عن التقليد او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه فلا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما
بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان
ولم نعتبر خصوص القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق في نفسه الى تحصيل
الاعتقاد وان اعتبر بلوغ مرتبة القطع ولهذا تراهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستفاد

المستند الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل
كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون
بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور
لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدي الى التشكيك وزوال
الاعتقاد فاتضح مما قررنا انه لا سبيل الى ما سبق من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله موردا
للتكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما سبق من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط
القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت
هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تع قد ذم الكفار في تقليدهم آباءهم في مواضع عديدة كقوله تع ما
يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الآية الى غير ذلك
فلو كان التعويل عليه سديدا مرضيا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام
ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لاباءهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد
انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدهما وتحققه بحسب الواقع لا يجدي في رد الافحام ويشكل بان
هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة اباءهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتماد على
الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة اباءهم وانما التزموا
بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تع كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تع وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك وانه من البعيد عادة ان يكون الكفار
المذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين لحقية طريقة اباءهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا
بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وقد
اعترض على الاحتجاج بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة
كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب
معرفته تع بالنظر بقوله دور ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها
لندرة المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة
دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر والشك في حصول البراءة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين
بالبراءة واما ما سبق من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر
المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين
للشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل
لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فالمنع من حجية
الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء
تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالثاني كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر
الكتاب والاختلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تع على من كان مؤمنا
بطريق التقليد او مطلقا تحقيقا للمسئلة وبيانا لان الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى ما وجب عليه مع امكان
الاستدلال بها على غير المؤمن اذا جوز ان يكون ذلك كلامه تع اذ يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون
ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تع فاعلم انه لا اله الا هو ويتم الاحتجاج به بضميمة اية التاسي وكقوله تعالى
اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل
بان هذا ان كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل الاية عليه غير سديد وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة و
العرف فمساعدة كلمات اللغويين على ذلك غير واضح كما يظهر بالرجوع اليها والظ من المحاورات العرفية ان معناه مطلق
الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه
الاية اذ لم يقل احد بانها اول ما نزلت عليه وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم وايجاد له من قبيل قول المعلم
اعلم كذا وهذا يجري على الاية الثانية ايض ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب

تحصيل

تحصيل العلم فيثبت المقصود وبأن قول العالم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيما يقوله والاصغاء اليه وان
جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم وح فاخراج الآية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها :
الايات الدالة على وجوب النظر كقوله تع انظروا ماذا خلقوا في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله
تبارك اسمه افلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظ من هذه الايات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر
بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تع ولحاطته بالامور بملاحظة عجايب صنعه ودقايق حكمته المودعة فيما نشاهد من
خلقه ليتبين لهم انه تع قادر على اعادتهم بعد الموت اولئلا يدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعدما اتضح لهم الحق وانكشف
لهم الواقع وح فلا دلالة لها على المقصود ومنها انه يجب لتحصيل العلم بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا
يكون مطابقا فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسايل الخلافية كحدوث العالم وقدمه ولانه
لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه
والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله
ممنوعة مع انها لو سلمت فبقية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا
يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل
جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل
ايض غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل
احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده
وح فنمنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها واما عن الثالث
فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناشي عن اعتقاد اكليته والاستيناس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم
مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد لا يرتدع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام المنشا في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح
باقامة معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه ناشي عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستند الى برهان العصمة
فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فصاحبه غير مامون
على زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في
عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه اذا لم يوجب ظنه
به وان اريد انه عند صاحبه في عرضة الزوال فهو على اطلاقه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقايد الحقة ورسوخها في
النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياتها الاصلية والاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد كثير مدخل في
ذلك ولهذا يتزايد قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه الى درجة من الايمان
بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وقد اشير اليه في قوله تع وتثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في المعاصي
والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايض وهذا من الامور الواضحة
عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت
لان المراد ان الاستدلال والتقليد ما من شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من
الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل
والايمان مفسر به اذ لا ثبات للاعتقاد الناشي من التقليد وما دل على ان المومن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه
ونبيه وامامه اجاب بالصواب ثم يقال له كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها
نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب كما يجيب
به المومن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا
يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك ايض ويمكن الجواب اما عن الاول فبان
الظ من الاستقرار مجرد التحقق او التحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مع ان الاعتقاد
قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فالاستقرار
والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المومن امر هداني الله اليه لا يختص
بالهداية بطريق الاستدلال وقول الآخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه
تسميته كافرا ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقرب المجازات الى العلم لان هذه الكلمة كثيرا

كثيرا مما يق تعويلا على ما هو الظ من الاخبار احتج المنكرون لوجوب النظر اولا بانه لو وجب النظر لدار فان وجوب النظر انما يثبت
بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من
توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله او ثبوته بالعقل فلا دور وثانيا بان النبي كان يحكم
باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك اية عدم وجوبه والا
لكلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل
تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه منصف متفطن وقد يق تدل المعجزة
على صدق صاحبها دلالة ضرورية فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة واما ما يق من
ان اكتفائه صم بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجماع لاكتفائه
بذلك من المنافقين ايض مع عدم كفايته في ايمانهم وانما فضعفه ظ لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل
لوجب عليه صم ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعي انه اقراره عن الدليل لان الاقرار
بالشيء لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله لاقرار المنافق لانه صم انما كان
مكلفا بالظ لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة ففرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه صم يوجب اسناد
التقصير في التبليغ اليه صم وعدم اتمامه الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط متضح الفساد وثالثا بان مسائل الاصول
اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية
مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور
بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقول ويمكن الاحتجاج عليه رابعا بقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايض ويمكن الجواب عنه بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الايات
السابقة وخامسا ان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تع وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات الاية فان الايمان هو التصديق كما صرح به ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعي
عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول
المؤمنين وسادسا بقوله تع امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات الامرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايض و
يمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والاية انما تدل على وجوب
الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز يتمسك
بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف فهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالايات
السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله صم عليكم بدين العجائز فان
العجائز انما يدلان بالتقليد والامر به يدل على ايجابه والجواب بعد تسليم الرواية المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل
مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب
اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر يحركها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما
يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله عم لا ترتابوا فتشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين
اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقال العجوز في رد ذلك قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي صدوره
عنه صم في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام
لا الاستدلال مطلقا ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجحان
ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق
اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم
ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة
خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحرز فيه مما لا ينافي المقصود ومنها انه صم خرج على اصحابه فراهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية

وليس

وليس في مسئلة القدر منها مع انه نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض
عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له الجزم بها ثم على القول بحرمة التقليد
في الاصول هل يكتفى به في اسلام صاحبه ام لا قولان اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم
نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما ينا سب طريقة العوام فان ساحة
العلماء بعيدة عن ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد تنبيههم عليه
واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه او تمكنه من ردعه اما بالنسبة الى المقام الاول فالظ ان العامي ان علم
بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والا كان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان
المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها فهي وجوبها عليه نظر واما بالنسبة
الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقايد وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالتنبيه
على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثيرا من ذوى الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات ملتهم فلو كان
التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكونوا جميعا مصيبين مع امتناعه وان وجده مصيبا في تقليده للعقايد الحقة
ولم يخف على عقايده من طريان التشكيك عليها فالظ عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل
العقايد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة تسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على
وجوب النظر في نفسه مخدوشة بما مر ولو خاف على عقائده بترك النظر فالظ وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف باتقاء ان
جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم او بقوله بمجرد اعتقاد دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله
في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد
فانهم انما يستندون في اثباتهما الى قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما
نبهنا عليه في الحد **فصل** محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت
مما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها
مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع
او دليل قاطع ولو بالمآل كما في المتجزى العالم بحجية ظنه وفطره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم بطلان ما افتى به
مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المحتملة لم يقلد غيره في غيره وان كان مفضولا او ميتا مع الانحصار و
انما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ
بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارده ما والحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ماخذ له و
الادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على تعيينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها
قطعي بل نقول قضية الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية
عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور
كثير من الناس عن ادائه قليله واما سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل في بعض الاخبار دلالة على عدمه نعم لا بد للعامل
بهذا الطريق من علمه بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل به اليقين
بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله ففي الصورة الاولى ما اذا احتملت الواقعة
التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهته قبل مراجعة الادلة والفتاوى والعلم بان
المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مط وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس الفعل او
من جهة حصول الاحتياط به على اشكال في الاخير فمنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان
يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه ومنها
ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او
لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن
ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمعتمد ومن الصورة
الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام الثلثة فله ان يأتي بالفعل لا بقصد
الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تأدي الاحتياط فيه الواجب

الواجب بمجرد ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلنا مسقطا للوجوب بها لم يتجه ذلك
منها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مرّ و
منها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة او بينها وبين الندب فله ان يأتي بالفعل او يتركه لا بقصد الوجه
ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على الوجه التعبد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة
والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل تقربا ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على
وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب ثم
اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط وجوبا موسعا الا ان يتضيق
لا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه
الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب لحاجة المقلد اليه **فصل** يعتبر في انعقاد التقليد شرايط يرجع
بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرايط المعتبرة في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا
حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد
حال العقل ثم جن استمر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان
مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولتوقف شرعيته غالبا عليه وتظهر الثمرة
فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه تمرينيا
لم يلزم الانعتاق عليه وفي عدوله عند من يمنع منه فيجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا و
كذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويعتبر في تقليده شرعيا او
تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره بكونه دوريا ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب
والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم يثبت بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا
متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون عالما بجواز
تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريق علمه بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد
جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف ومنها ان يكون
المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على
خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او بهتك الشعائر او المرتد الذي لم يقبل منه
الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه
عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في اباحة ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على
عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية من
ملكية او صحة او فساد اهل مذهبه ممن يصح تقليده في مذهبه لو قلد تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلد فيها حال كفره فيحكم
بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه لو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على
ما فوق النصاب فمن هذا الباب بقاؤه على نكاح زوجة لاط باخيها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقبا على
الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه ولا بينها وبين تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر وشبهه
واثر الصحة هناك لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك
بالكافر المعتقد لحقية دينه واما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل
مذهبه ثم يزيد على الكافر بالحكم بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها عدا ما استثني واما الشرايط المعتبرة في المفتي فمنها الاسلام
والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها
وان علم بالقراين ان ما افتى به هو مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجية نظره لاختصاص بعض
الادلة بالمؤمن وانصراف اطلاق البواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها
بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك وكذا لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من
فرق الشيعة وان اجتمع فيه بقية الشرايط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق
بفتواه غالبا لانه اما ان يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية قوله فربما يستند في فتوى الى قوله مع القطع بفساده او بنفي
حجية من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس

ولان الناس

ولان الناس مامورون بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم تمسك بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك
ببعضهم فانه ليس تمسكا بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه
فغير مناف لما قررناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على رواياته جواز
تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل بها
فيتدارك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه تعبدي محض فيبقى التعويل في
حقه بلا تدارك وليس في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتوى عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى
مشروط بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرائط
لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتوى بطريق اولى ويعتبر قطعيا انه في حق نفسه وفي ظنيانه وجهان
ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط الجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد
ولاية النبأ بناء على شموله للفتوى ولو علم بتحرزه عن التقصير والاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص
فتوى فوجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان
العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة
لا يقال لعل لوصف العدالة مدخلا في حد ذاتها او لجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة
الشاهد فلا تقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع
قبلت عنه كما تقبل في المقام ولو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة
فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ايتي اهل الذكر والانذار وفحاوى الاخبار الدالة على حجية فتوى
من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول
العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية النبأ بناء على شموله للفتوى كما هو
الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرم الاية فان مرجع الفتوى الى
الاخبار عن حكمه تعالى بل لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل
عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون
والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتامل فيه ثم على تقدير عدم جواز
التعويل على فتويه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته ويعول على فتويه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته
فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا ولا يعقل لوصف العدالة مدخل في ذلك دون
ظنياته فانها انما تعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه له في قوة بيان ثبوت الحكم في حقه
والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو
كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب المستفتي جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالته
فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان لشكه في ثبوتها له فان ثبت عنده قبل الشك استصحبها والا الحق
بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل كالعلم بعدمه لدلالة الاصل عليه هذا
والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان اية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شموله للفتوى
كما هو الظاهر لا على منع الانباء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل
على فتويه ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسق
واقعا لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه
في حق الفاسق واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا
حيا وميتا جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار
الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجح عليه بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا
مع الامن منه فيما يرجع اليه ووجهه واضح مما مر في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن
بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتبر في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق
معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد بحجية ظنه او القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع
معه بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم اية الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم

بالحكم بطريق معتبر شرعا فيتناول المقام ويمكن دفعه بان عمومه معارض بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة ع
فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما وللمتجزي اذا كان عالما ابتداء ومن المسائل
بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم احدهما على الاخر يتعين التوقف والرجوع الى فتوى المطلق تحصيلا للبراءة
اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للقاضي
فجاز الرجوع اليه مطلقا ولا يتوهم تمامية حكاية في مسألة الشهرة عن بعض الاصحاب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا
يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من
ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انعقاد الاجماع على
عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الانقياد مطلقا وح فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد احد في زمانهم ولا ريب في جواز
تقليد الاموات ح مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بمخالفته وهؤلاء على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم وكيف
كان فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي
الميت فان منها الاجماع وانتفاؤه في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في
حقه وهو اليقين بالبراءة معه دون غيره ومنها اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها
اية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا تكون الا حال حيوتهم ومنها حديث ابان وهو انما يدل
على حجية فتواه لمن استفتاه فيختص بظاهره بمن قلده حال حيوته ومنها الاخبار الدالة بعمومها على حجية فتوى من افتى
الناس بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن استفتيهم في حيوتهم ولو سلم ان عموم بعض
هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التي كادت ان يكون اجماعا على خلافه مما يوهن
شموله ويقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية الثاني الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد
من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح
الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسألة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن المناقشة بالشهرة بناء على حجيتها
كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها واقربها من الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم
نذكرها في عداد الادلة والعجب من الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى
الجواز واجاب عن الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة
انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد
منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول فسيأتي بيان ما فيه
عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني ففيه ان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فاثبات حجية
الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسألة في غاية البعد لعدم
تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المباحث الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين
الموجودين في زمن الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك فاستبعاده انعقاد
الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام تمس الى البحث عن الطرق
المؤدية اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار لا سيما عند
اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها
بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتأخرة بل كان متداولا في زمن الائمة كما اعترف به الفاضل المذكور
وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسألة من الجزئيات الظاهرة لتلك
المسألة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات
فان زماننا وزمانهم متفاوتان في ذلك وح فاي بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات
بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى يتجه تطرق المنع الى الوثوق بنقلنا له ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع
المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به
للوضوح وفيه انه ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن العامي وان كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم
اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فسيأتي الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة
المذكورة وان كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير موضوعهما فان الظن باصابة الطريق

لاينافى نفى القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتى ورايه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الراى حال الاخذ ضرورة ان المقيد يزول بزوال قيده الا ترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو ماله حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتى فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتويه حقيقة وثبوت رايه الثابت حال الحيوة بعد زواله ممنوع من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصر فى الاستصحاب وهو لا يجرى فى المقام لتغير الموضوع فانه كان فى حيوته لاحقا له وهو نوع مخصوص اعنى كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التى كانت من مقومات حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل فى ساير انواع الاستحالة فاذا ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت قبل التغير الثانى ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشاة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذى علم بثبوته فى حال الحيوة والعلم الطارى كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رايه الفعلى ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له بما لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك له فى القيمة لكن البحث فى تقليده قبل قيامها سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق فى ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطارى له فيستصحب بقائه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة علمه لظنه وزوال تجويز النقيض لا يقدح فى حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لا يقال الاعتقاد الراجح جنس للعلم والظن يتقوم فى الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشئ عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته فى ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حدوثى لا استمرارى فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نفيه لانا نقول العبرة فى البقاء والحدوث فى الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا خفاء فى ان الاعتقاد المانع من النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت فيه المنع فحكمه حكم اللون الضعيف اذا اكمل واعتريه الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعد فهمهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة به ويزعمون بقاء ذات الضعيف فى ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده العقل فى البعض فيجرى حيثما يحكم بوحدة الشئ فى الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدى هذا البيان فى استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطارى بعد زوال تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعنى المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض لان الكلام فى ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض باليقين الاجمالى فى غير ما قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتى قاطع بالاحكام من حيث الظاهر وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقائه بعد الموت فيصح ان يستصحب للشك فى زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعنى الظن بالواقع لا يقدح فى بقاء العلم بالمؤدى لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشئ لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر فى ذلك ان الطريق سبب اعدادى للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثانى سلمنا لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتويه ولو قبل الاخذ مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوى لا لفظى وزوال القيد انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتى للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتى قد يكون قاطعا بالحكم الواقعى فى حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد فى ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاسه من الجانبين وما حققنا فى المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه فى مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بماذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوى متغايران بالنوع ولم يتعين عنده المورد الرابع ان المجتهد الحى اقرب فى الظاهر الى اصابة الاحكام

الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران
الاول ان الحق يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار وتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يمكن في حقه الرجوع والاعلام بخلاف
الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية
فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا
يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان المستح ابعد من الخطأ لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي
فانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن فلا يجب تحري الاقرب
الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعفه ان عدم اعتبار
قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا
لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه الاتفاق المشتمل على قول المعصوم ع او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول
بقول معلوم النسب مع حيوته ايضا ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره
فقط ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي
لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان
اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها حجة القول بجواز
تقليد الميت امور منها الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي
نظرا الى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه مما ثبت جواز التقليد
فيه حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض المفتي والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم
من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم ليتنافى جريان الاستصحاب والجواب ان القدر الثابت في حيوته هو جواز تقليد
معاصريه له لامتناع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في
الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في حق المعدومين الان بمجرد الجواز لا يكفي في الحكم
بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات الجواز
في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها
موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاخبار الدالة على المقام انما
تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحالة الحيوة فلا تستصحب الى حال الموت والاجماع الثابت هنا اما كاشف عن صحة
تلك الظواهر او مستندة اليها فلا يزيد مفاده على مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض
حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لابتنائها على انسداد باب العلم واما مع انفتاحه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا
لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة باصالة الاشتغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا
فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما مر ذكره انفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب ايضا عن ظاهر بعض الروايات
الدالة على جواز الاخذ بقول الميت فقد مر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين
من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان و
اما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة
امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف و
الخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه لمسيس حاجتهم اليه وتوفر دواعيهم عليه وانكار بعض من لا
يعتد به له لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين الى
الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت اوهامهم
فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذا انكار البعض لجواز التقليد لا
يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة
كالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحي المتذكر لمستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر
المحفوف بقرائن الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة
والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المعروفة بوجه يعتد به في عرف العلماء سواء سمي اصوليا

اواخباريا

او اخباريا والغالب وجوده وتمكن العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام في غاية السهولة لنجد فانا
نراهم يسكنون في مثل تلك البلاد جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجة عليه
ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا نقطع بجواز الرجوع اليه الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات
حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المتذكر لمستند الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم ولقطع نسخه
التذكر للمستند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكر المستند هذه الفتوى بالخصوص في
جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف
في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول
على الظن بذلك على الوجه الآتي فسقط مما حققنا ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم
علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جدد النظر في
الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد ونحو ذلك لما عرفت من قضاء الضرورة
بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن
مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر وتمكن المقلد
من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن
قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من ظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام من
بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق
دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية
كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظ نعم لو فرض
ح ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون ح مخطئا في
هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم
المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان
التقليد انما شرع للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه
ممن له اهلية ذلك وهذا مما لا يعقل لبقاء حيوة المتتبع وعدمه مدخل فيه فينقح المناط ويثبت الجواز في الحالتين و
ايضا اذا ثبت ان ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله
في الاولين والآخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون ناسخا له وهو باطل اذ
لا نسخ بعد النبي اتفاقا والجواب اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن احاطة
المتاخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني فبان الاولين والآخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون
الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما عن الثالث فبان جواز
تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما
قررناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين و
اما استدامة تقليده المنعقد حال حيوته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه
قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظاهر الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم
المقلد فيه في حق المقلد مطلقا اذ لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر
التعويل على قولهم وقضية اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البواقي و
لما في الالزام باستيناف التقليد من الحرج والضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع
تقارب موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد لا
يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي يلتزم فيها به
فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد
الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد
من آيات المقام واخباره جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد
بقول مطلق وهذا ايضا هو الظاهر من الاجماع والضرورة القائمين على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم

فهى

فهي ان امكن نهوضها بضميمة اصل العدم على ماذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوتها لقيام غيره من الادلة على
جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي
وهو ظاهر ولو تنازل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا مطبقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما
ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما الجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا
على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتأخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط
المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على محكيات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع
اليه بعد موته واستدل على الاول بان فتويه على الفرض المذكور تكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير
منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان
الراد عليه كالراد عليهم وبان اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص و
ذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه في الفتوى عن محكيات الاخبار فكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون
بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه بمحل من القصور اما
الاول فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النبأ المفيدة
بعد ضميمة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والجمود عليه في مبحث الاخبار يوجب
ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه اية ولا رواية
محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فانتفاؤه في المقام واضح فان لفقهائنا العاملين باخبار الاحاد في تعيين
ما هو الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق
مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد زكى رواته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وتعدى بعضهم الى القول
بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك
من الاقوال ثم لهم في معرفة الرجال وفي وجوه التعادل والتراجيح ايضا مذاهب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الاشتباه
في هذا المجال وانتفاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار والاشكال فاتضح ان محكيات
السنة ليست بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له ولا للمقلد الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق
ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزم
العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل بل اتضح واما الثاني فلان مورد الرواية رد
الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظاهر ولو سلم التعميم فالمقصود تعين العمل بقول الحي وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسر
الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايضا لاستلزامه عدم الاخذ بقول الحي فلا بد من
تخصيص عمومه باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار و
اما الثالث فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات والمكروهات فلا
يدل على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة ولا حجية فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين
والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتويه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل
على جوازه مع عدم الاعواز كما هو الغالب في محل البحث ومنها ان لا يكون مجتهد اخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز
تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه
بعد الاصل ظ مقبولة عمر بن حنظلة الاتية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في
الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مطلقا فيدل على عدم جواز
التعويل على فتويه اما لانها داخلة في اطلاق الحكم او لعدم ثبوت قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع
المركب وان العدول عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز
التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة
بالجواز والاصل مدفوع بعموم ايات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعيين الافضل فيتخير بين تقليده و
تقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد
بفتويه مط فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجية
التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن في فتوى الافضل مع انها على اطلاقها ممنوعة فان المقلد

فليقف

ثم يقف على مدارك الفريقين فيترجح فى نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا ينحصر فى الاجماع والضرورة فلا
يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرها عليه كما عرفت على ان الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع
الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى وهذا يؤدى الى عدم جواز التعويل على
فتوى احد فى زمن المعصوم وما قاربه مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المفتى العدول عن ذكر
الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتى ولا قائل به ظاهرا ورواية ابان بن تغلب السابقة كالصريح فى نفى ذلك والسيرة
المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما فى تعيين الافضل من الضيق القريب من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح فى كون الشهرة
المدعاة فى المقام قادحة فى عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل
ووجهه غير ظاهر لامكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التى حرر فيها البيان فتاويه نعم
يتجه ذلك فى الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما فى تأخير الحكومة اليه من الضرر المنفى وكذا الولايات
حيث لا يوجد منه منصوبة على اشكال فى ترجيح منصوبه على تقدير وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول ثم على تقدير
المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مط فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او يختص بما لو علم بافضلية البعض وجهان
ظاهر الادلة يقتضى الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مط او يختص بما لو علم
بمخالفة الافضل له فى الفتوى وجهان ايض وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضى الاول ولو كان احد المفتيين افقه من
الاخر والاخر اورع منه فالظ التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه فى معرفة الحكم اكثر من مدخلية
الورع فيها وهل العبرة فى الافقه بان يكون افقه فى اغلب المسائل او يكفى كونه افقه ولو فى المسئلة التى يرجع فيها وجهان
اظهرهما فى كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثانى وعلى تقديره فالظاهر تعيين الافقه فى البعض بالنسبة
الى البعض الذى هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه فى مباحث الطهارة والاخر فى مباحث التجارة تعين تقليد كل
منهما فيما هو افقه فيه وتخير فى الباقى فى الرجوع اليهما والى من شاء منهما فيه ولو كان احدهما افضل فى بعض العلوم التى
يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد
بصيرة فى الفقه ولو كان الاخر افضل منه فى علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية ويكون ما فيه
الافضلية ادخل فى الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف واما العلوم التى لا مدخل لها فى الاستنباط كعلم الهندسة
والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها فى الترجيح وقد يتحقق الافضلية فى الفقه باعتبار قوة الحفظ او الذكاء او كثرة
التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع فى الفكر والتصرف او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق او التدقيق او اقدمية
الاشتغال ومزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجع فى ذلك كله الى ما يعد صاحبه
افقه عرفا وضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع اليه متعذر على الظاهر فكذا الحال فى الاورعية فانها قد يطرد فى
جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل
ففى جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تنازل فصار مفضولا واعلم ان الشهيد الثانى
عدّ فى اول كتاب القضاء من الروضة فى شرايط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحرية وادعى
الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر
ثم على التقدير الثانى فهل يعتبر هذه الشرايط فى اعتبار فتويه مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرهما الثانى
ووجهه ظاهر واما الشرايط المعتبرة فى المستفتى عند فمنها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد فيه سواء الحكم
كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او لقيام دليل عليه علم بحجيته لا من جهة التقليد كما
فى المتجزى الظان بحجية ظنه عند انسداد باب العلم فى ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او الشاك فى
حجية ظنه مع علمه بالتخيير واختياره التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد فى مسئلة التجزى من يقول
بجوازه حيث يكون وظيفته التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون المقلد قاطعا بفساده وقد
مر ولا عبرة بظن الفساد ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته الظن بالحكم اشتراط عدم الظن بالفساد ايض بل
يلزمه اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشئ من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها
كونه من المسائل التى يحتاج اليها فى العمل سواء كان من المسائل المحررة فى هذا الفن كمسئلة التجزى ومباحث
التقليد او فى غيره كمسائل الفقه ومباحث الاخلاق دون مسائل اصول الدين ونحوها اقتصارا فيما خالف الاصل على
موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه فى اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام فيه ومنها

ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي التزم فيها بتقليده فموضع وفاق على الظاهر ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال نظام الشريعة اذ يمكن ان يستحل المقلد بهذه الحيلة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة لامرأة واحدة ويستحيل امرأته لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية على تقليد مفت يرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقايع فمحل خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولاستلزامه البناء على حكمين في واقعتين يقطع بفساد احدهما في احديهما ولان اية اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليده الاول لا اقل اذا تقينا وله عمومها وذهب جماعة على ما قيل الى جوازه وتبعهم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقايع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء ولعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته ومما ينبه على ذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوان الكلي فيه فاذا اخذ بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في ساير موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقايع التي يماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغى اعتباره للخصوصية ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لاشتماله على ما علم عليه ولو قلد مفتيين في واقعتين مماثلتين دفعة واحدة بطل تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره اعني من جواز الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن الحجة الثانية بان مبنى التقليد على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي بعد ثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين كما في صورة رجوع المفتي وعن الحجة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينحصر في الاية المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمقصود على تقدير شمول غيرها له مع ان لنا في دلالة الاية على المقام كلام سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا بعد التقليد اذ لا يتجه قبل تحققه ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد لتخير بينه وبين القول الاخر فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون لتحققه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسألة قوية الاشكال جدا والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا به بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز تقليده فيما علم برجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم باعماله النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤدى نظره كذا لعلمه بطريقته في الاستنباط اذ لا عبرة بشانية الفتوى اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم بكونه متذكرا للدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد مر ان المختار عدمه

فصل يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المختبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة العدلين من اهل الخبرة به او مطلقا في وجه وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة وبحكم معلوم الاجتهاد به بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق قوله فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل الاتي لان ذلك قضية انسداد باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا فيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد ولقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على ذلك فعليه بالاثبات لانه محل النزاع وبلزوم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي واقعا وعدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كذلك فلا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد لاشتغالها باصالة عدم البراءة مما علم اشتغال الذمة به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجتهد

الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر والحرج ممنوع في المقام بان الغالب امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر
تلك الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوته لا ينهض شيء عن التزام جواز العمل بالظن مع
تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان ولعل اظهرهما العدم وحيث يعول على الظن فلا
بد من تقديم الاقوى مع تعدد المفتين ويتخير مع التساوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعي للاجتهاد
مع عدالته والذي يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها ادرى بها من غيره
فينبغي التعويل في ثبوتها على دعويه كما يعول عليه في نظايره كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه
المنع من كونه من الامور الخفية اما بالنسبة الى العارف فظاهر لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره
فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ومنها
اية الانذار فانها تتناول الانذار بطريق الرواية والفتوى ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ
المراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه
بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يظن به في وجه لم يقبل لقيام الاجماع عليه و
جوابه ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام
في فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل على مجرد دعويه في ذلك مما لا يستفاد من الاية ولما تعلم ا
الاخبار وضبطها فلا يعد تفقها الا في حق من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي
نادر قليل ومنها اية اهل الذكر ووجه دلالتها انه تعالى امر بمسئلة اهل الذكر ولم يشترط فيه بشيء خرج ما خرج منه بدليل
وبقي في ما بقي صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع بفساد دعويه مع العدالة او لم يظن به في وجه اذ لا دليل على
خروجه وجوابه بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث انها انما يفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون
المسئول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه
مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور ومنها اية النبأ فانها تدل باطلاقها على قبول نبأ العدل فيما لو اخبر
عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في مبحث خبر الواحد فلا نطيل باعادته
فصل اذا قلد المقلد من يثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع الى المفتي جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه
عدم جواز الرجوع اليه فمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع
الى المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ومن قلد حيا في جواز تقليد
الميت مع التمكن من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت وذلك
لمغايرة كل من مسئلتي جواز تقليد المفضول والميت لبقية المسائل فيجوز الاخذ فيهما او في احديهما بقول الافضل او الحي
وفي غيرهما بفتاوى المفضول او الميت لا يقال اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة
الافضل او الحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره في حق من اراد تقليده لقصره لها في الحقيقة
على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد
الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر او الحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به و
لهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به بتقليده فكذا اذا ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفيدها
بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحي فلا تتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه
بالعنوان المذكور لانا نقول ان اريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول او الميت المانعين من تقليدهما بعد تقليد
الافضل او الحي في جواز مراجعتهما فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجية قوله عنده والعمل
بما يفيده له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وانتفاء القطع به في المقام واضح وان اريد منع الافضل او الحي من تجويز
المراجعة اليهما فمع كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين المفضول او الميت لحكم الواقعة
ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل او الحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك
مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي ومنعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز
له المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي باجتهاد وتعيينه له باجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان خاص
باجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في حجية في جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده
بعد موته اذا قلد فيه حيا اجاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب

تقليده

تقليده بعد الموت وعدمه ولا في الثاني بين ان يكون قد قلده في حيوته في المنع وعدمه لبطلان تقليده في تلك الواقعة
قطعا اما في القسم الاول فلانه استصحب تقليده فيها بفتويه بالبقاء لزم توقف الشئ على نفسه او بالاستصحاب فالعمل به في الاحكام
وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه في محله واما في الثاني فلاستلزام صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان اجاز
له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غير تلك الواقعة من الوقايع المحتملة في الظ للبقاء وان منع منه بطل في
الجميع لا يق حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضية مستنده ايض ذلك فتقليده فيه يستلزم
البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء ايض فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة لا في خصوص كل مورد من موادها
لانا نقول انما يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد الذي يمتنع فيه البقاء
غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع
ان قضية كل من قوله ومستنده العموم ليس باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة
المنع وان كان قضية كل من قوله ومستنده العموم وح فيبقى تقليده له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل
تقليد الميت فيها في عدم بقائه في ذلك للتدافع ويبطل في غيرها ايض ببقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت بالمنع
من البقاء حكم واحد لا يختص شمولة في نظره بغير مورد المنع من البقاء لعموم دليله وانتفاء المعارض في حقه بخلاف حكم
الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء
ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي
القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم موضوع
واحد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق
على رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا
يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه الثاني من السؤال تخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل
بقول المجتهد بالمنع مط في مورد دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد
لفتويه الثابتة بقول مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكذا الحال في مسئلة البقاء على تقليد
الفقيه الذي تغير بزوال غير الجهة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقديمه فان وظيفة
المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل فقده في المنع ولو كان قد قلده في البقاء لم
يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه فهل يبقى
على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء ايض او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل وجهان من عدم التنافي
بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن
عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافى الحكمان وقد عرفت مما مر
ان الثاني اقوى فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في المقامين في الجهر والاخفات
وفي الاتمام في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول
له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية
قطعا الظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني
ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في المقامين
وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضعي الثالث ان الجاهل المقصر غير
معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا امتن من سابقيه والوجه في اطلاقهم
القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع مراعات ما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان
ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلجئون
في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق اياهم او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذريتهم
الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا
صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم
الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم
من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه

ملا حصول

مدة حصوله كما في سائر الشرائط التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والتمام
في محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيهما ولا ببطلان صلوته
الا ان يكون تقصيره بحيث يفوت في حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة ولو فرض كون الجاهل
غافلا عن اجمال التكليف او انه حصل من الاحكام قدرا اطمأنت نفسه بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما اشبه
ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى مرحلة التكليف ولا يخالف في ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا
اوردوا الكلام على ما هو الغالب يرشدك الى ذلك تعليلهم عدم المعذورية بتقصير الجاهل في امر التعلم واعلم ايضا ان جماعة
من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد له وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة و
ظاهرهم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين
ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظاهر
من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية
اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم
في صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم عنوانهم
نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي
الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن متفطنا لوجوب التقليد
مقصرا في الرجوع الى المجتهد فحكم ح ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية
مخصوصة فهناك صور عديدة منها ان ياتي بها عالما بشرعيتها كك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا اشكال في
صحة عمله ح سواء بقي على علمه وان اختلف المدرك او زال عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق
كما لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له خطاؤه في النقل او على ظاهر كلام المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم ارادته
فانه يحكم ح بفساد العمل اذا كان المخالفة مما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي
واقعا وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهليته للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما و
الاحوط الرجوع الى اهل الخبرة ولو جمع ح بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولا فيه عليهما معا
ففي جوازه اشكال منشأه عدم كونه ح اخذا بشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين بالبراءة معه ولو اتى بالعمل
ح معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد والتقليد فالوجه جوازه لاخذه بما يجب عليه الاخذ به
واقعا وان جهل بتعيينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء
كان معتبرا في نفسه اولا ولا ريب في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة ومنها ان ياتي بالعمل عالما بشرعيته بطريق
غير معتبر كما لو عول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل كثير من العوام على ما يرشدهم اليه
اباؤهم وكبراؤهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق
المجهول او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول
العلم لهم بنقله او اتى بالعمل معولا فيه على ظنه او حدسه معتقدا جواز التعويل عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان
مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما حسابه على ربه نعم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بماله او بوصيته
كما لو اوصى بان يقضوا ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان تنبه واستبصر وجب عليه ان
يتطلب حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد وح فلا يخ اما ان يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق او
بمخالفته له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر اذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه
عنده حتى نية القربة وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعا من صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة العلم به من طريق
معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة
عمل السائل او غيره ونفي الباس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسياتي التنبيه
على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم
بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت
اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسياتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت
عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت اذ المقام مندرج في عمومه ولتعرض ولادلة

لادلة القوم فنقول احتج القائلون بمعذورية الجاهل بوجوه منها الاصل فان اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ
من المجتهد فهو راجع الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به اصالة براءة الذمة عن تعيين الرجوع الى المجتهد فان
اريد بذلك مط كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة
عليه الى غير المتفطن ما دام غير متفطن فسلم كما نبهنا وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من
الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك فمم اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام
حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليتداركه على تقدير الفساد والسر فيه ان الوظيفة الواقعية للعامي في امثال زماننا
وهو زمن انسداد باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجتهدين فالواجب
عليه واقعا انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين فغفلته عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يسقط عنه
ما كلف به واقعا من الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك
بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات
لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بمواردها الواقعية وهي مستفادة غالبا
من الالفاظ وهي موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا
يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان
يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه
مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقاؤه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان
استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان واجبا
وبقي المحل وحيث يقوم دليل صح على عدم وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحد امرين الاول التوسع في الامر بجعله
مشروطا بما اذا لم يتفق صدور ذلك من المكلف فيكون الماتي به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لا امتثالا
له ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر بعدها في وجه والثاني التوسع في الماهية المامور بها بحيث تتناول
الماتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تلبس بها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم بالصحة
وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك
فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئيته للماهية الواقعية عند
طريان السهو والجهل فالماهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو او جهل او عدمهما كما انها قد تختلف
بحسب اختلاف احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى
نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او المنجبر ثم شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية
ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم
بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرائط ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك
البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيما وقع من الاعمال
على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتوىه ولا فرق
في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان مدركه وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء
على حجيته في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او
رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا في وجه او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى
مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العيد فلا اثر يعتد بها في
البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه مما ثبت قيامه مقامه عند تعذره
ليكشف عنه عن حكم الواقعة فيبنى على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل بر نسخه
على وجهه وكونه اخذ الرجحين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في صحة العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن
من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزمه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف
علة وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة حين علمه بها واقعيا ايضا لان
للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثانية كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية
فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعليته مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده

عليها

عليهما ثم ما ادى طريقه الواقعي الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا مطلقا كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية
صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب
ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوبها قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت
الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف و
بقي المحل لارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه
مقام القطع من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا بعد تعذر
العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم
سابقه ثم ما ادى طريقه الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فاوقعها على وجهه
فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والانقياد ومتى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء
المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما
واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف
المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد واستجماعه للشرائط المعتبرة في حق كثير من
العوام فتعيينه للرجوع اليه ينافي الشريعة السمحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمتفطن
وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار او القرائن
او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريق الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار
المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دنياه فما ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط
الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه لظاهر العذر للغفلة ومنها ان المامور به متى وقع في الخارج على
وجه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد فيه وهذا
الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في
حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه
على القول بجريانه في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما مر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار
الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا فمن الاول قوله وضع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلم
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار
على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه
الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه في عمومها لان الجاهل
المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لانسد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد
التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففساده واضح لان دلالتها على ذلك انما تتم اذا لم يكن هناك
دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد بينا على وجوده ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال
سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما
تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه
ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه
الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصرف بقرينة قوله ع لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط ثم
غاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في المورد المسئول عنه بالنسبة الى حكمه التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال
فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته فيه وربما كان ذلك
منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه
ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية
الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام الدليل على معذوريته فيه ويعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالادلة لكان
كان اسد واولى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه في
نفسه من جملة شرائط عباداته فقاصر لانه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادات الفاقد لهذا الشرط حال الجهل

الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى ذلك احتج الاخرون ايضا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد

بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فتحريم غيره فعلا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريم

الواقعي الشاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وقد مر نفيه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية الجاهل تضنية

يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط ولجب اصابة احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا

جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان

تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن

المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال

الشرطية ولوجوب المراعاة ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة و

لو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة فنختار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ويسري

ذلك الى ساير موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل دعوى ترتب العقاب على الجاهل الغافل مما دل ضرورة العقل والنقل على قبحه وامتناعه والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت مع استجماعها لبقية الشرايط فيترتب عليها

ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع ونحو ذلك فربما يتطرق الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى

ان التقدير تساويهما في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة حيث ان التقدير غفلتهما عنه بالكلية فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب

تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل وارادته

ولا يلزم في كونه امرا اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا او اجمالا بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا وتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو منشأ ترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح

والثواب او الذم والعقاب تترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يتقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره

شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل انما يرجو بفعله ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب

الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله تعالى غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكباير كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان او المخالف وجوب الطاعة

مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد

القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل

فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع و

انكان

وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يفعل الا يرى ان المولى الحكيم اذا امر عبده
بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل
يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم
يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق
المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر
ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافهما
ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم
ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه
ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري مورد الترتب الثواب فلزومه في المقام مم لان استحقاق الثواب ليس على
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه
شرطا في ترتب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختياري لمصادفة امر غير اختياري فبطلانه ممنوع فان العاملين
المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت ثمار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار
والاجتهاد مرتبة وقد دام ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السر
في البان في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا اشرفهم مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه
اعمارا وازيد اعمالا فاتضح مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليه اذا كانت مستجمعة لبقية
الشرايط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضية فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك
فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تع وهو في الواقع متفرع
على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا يرى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده
على ذلك ببذل جارية له فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه ظبي امتثالا لما امره به مولاه وطمعا فيما وعده به فانه
لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشدك الى ذلك اجماع الاصحاب على
عدم استحقاق العامل الجعل على غير العمل الذي بذله الجاعل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا
واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة
الوقت لكن فصل بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايض وبين الذي صادفه فجعله مستحقا للمدح
على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه
مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى
الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن
فصل بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى
في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرايطها بل
هو واجب اخر وتفصى عن اشكال كون الامر الاتفاقي موردا للمدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت
انتهى ملخصا ومواضع النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه
بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كلامه ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم
بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضح الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبر
في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض
بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة تمنعها في
ما حققناه في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب له نعم يتجه في هذا الفرض دعوى
ترتب عقابين باعتبار اخر وهو اتيانه بالعمل التشريعي المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض المعاصرين على الجواب
المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ح ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى فهم العرف واقول اما اطلاقه المنع من
الصحة ففيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل
فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن اولا حرمة التشريع عقلي راجع الى استدعاء الشغل
اليقيني للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية وفي بقية

بقية الافعال متساوية فلا يصح اثبات العذاب او المدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر بما مر وثالثا بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل او المقصر للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخير اذ لا طاعة في مصادفة فيهما واما مناقشته في التمثيل بترك الزنا مع خروجها على ما قيل من دأب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كالمباحات فغير مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شئ اخر فالفرق غير مسموع فاتضح مما قررنا فساد الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع ويؤكده جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدء التكليف باخذ مسائلهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص باهل زماننا بل يقطع به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة ولم يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك على تقدير عدم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى ولنشر الى جملة من الاخبار التي منها ما روى ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله صـ افلا صنعت كذا تنديم على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومثله قوله ع في مجدور واجنب فغسلوه قتلوه الا سألوا الا يمموه ومنها ما ورد في براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه الدلالة انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من خوفه حين ارسل اليه النبي صـ ودعاه ولما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين ع فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال ع اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بجواز التقية في مثل ذلك بقرينة وصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه ينبئ عن صدور عمله عن غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومنها موثقة ابن بكير قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم فاقمنا ونحن على طهور فقال لا باس به وعنه ع في الوضوء اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء فقلت فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به ووجه الاستدلال بها واضح مما مر الى غير ذلك من الاخبار واحتج الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف انما تثبت على حسب افهام المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى محصل لموافقة الواقع فان المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعـ او ما وافق راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على تعيين شئ من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل مم اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص وبعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا يعلمه المكلف وقد تقدم جملة منها والتفريط والجواب اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا اتى بالمامور به على وجهه وافعا لان متعلقه الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بقائه وافعا بعدم فعل غيره وان اعتقد انه المامور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء عنه ظاهرا ان لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا يتبع افهام المكلفين و الا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة ونحوها حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بزوال غفلته كما هو الشان في ساير التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة

المكلفين

مما اعيادها انهم نسخة

وعندنا ذكرنا

ابي صار[illegible] وصيته

المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا اتى به المكلف من غير ان يعوّل على
شئ من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن ليتمسك في اثبات برائته وخروجه عن عهدة التكليف
بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع تعذره يرجع
الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة وما يدل
على حجيتها يدل عليها في المقامين نعم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتاخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد اعتباره
مقارن فانهما ح لا يعتبران بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم منعه صدق الفوات في حق الغافل والنائم و ا
الناسي غير جيد ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالتكليف
تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في آن من اوان
التكليف وهذا مع فساده في نفسه مما لا يفهمه من العبارة من كان له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف
بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل
للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل وافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة
لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتقاص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك
عند انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل ثم اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك
يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة
مطلقا وثانيا بان مهية العبادة التي هي منشأ لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على
المجتهدين المختلفين منها ايض وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب مختلف الجاهل ايض وهل
المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايض فينبغي ان يختلف
بالنسبة اليه ايض هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضية فرض مطابقة
عمل الجاهل للواقع يغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم
الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب وغاية ما يمكن
توهم وروده على ذلك لزومهم كونهم آثمين ح لعدم الاتيان بالهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم لعدم
المطابقة او وجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح
لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه
ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه
ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا اطلع الجاهل الغافل بعد العمل
ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها اولا كما اذا ترك السورة
معتقدا عدم وجوبها وفساد دعويه في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام
اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا او اللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية
البدلية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزاه ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه
على جاهل فضلا عن عالم ولعلم انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت
ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه
الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاخذ
بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة
على المراد لانه انما نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي
الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال في ترتب يكفي
الحكم المذكور عدم الموالاة فلو لا استقلاله العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول
ينافي اعتباره الاستقلال لحكمه بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي عمل بغير دلالته لاسيما مع
الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون ح اعتباره عدم
لعمله من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرنا
ويمكن ايض جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نعتبض

نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما
لم يثبت ظهوره وهو تم سلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل
البحث ولا عدم ترتبه تفضلا سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغيره لا لئلا يلزم مع المطابقة جمعا
بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايض بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها
طرقا معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة
عنده عمل بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة فصل تعارض الدليلين
عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين
الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤديهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او كان احدهما عقليا و
الاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه
عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الشاني والدليل الظني بما
يتم الفعلي والشاني لو قوع التعويل على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع ا
التعارض بينهما ولئن كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الاتي والفاضل المعاصر
بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع
بالخلاف كذا لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم الشاني لكن يتشوش معه نظم التحرير
وكيف كان فمورد التعارض في الظنيين الظنيان الشانيان والظن الفعلي والشاني ويعتبر في المتعارضين تنافي مقتضاهما
بحسب ظرف الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظاهر كتحريم
احدى الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد
حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايض واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين
فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم
ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف بورود
الناسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شانهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن
معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما
مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط
تعين التعويل على الاخر ومما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما
بالامارتين فان اعتبر الظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر
ظنيين شانيين او احدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم
الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث عما لا تعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد
يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم وسياتي الكلام فيها و
قد تكونان نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول الاخرين انه التراب ح فان كان لاحدهما
مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص
ان لم يكن الامتثال به منوطا بفعل الباقي او اعملنا اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان
بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بفعل
الباقي فالوجه التخيير ايض وان كان بينهما التباين فالظ التخيير ايض ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم
منافية الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين متخالفتين
ح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم
يتضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان رواية
عنهم ع اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا كما سياتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانه موكول الى كتب الفقه واما
الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة
ومنعه اخرون والظاهر ان النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او
احديهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد نظر ابن

خاتمة في تعارض الدليلين

التعارض انما يكون بين دليلين ظنيين بان ويشكل عليه بان الظن لا يجامع القطع ع

الامارتين

الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والا لزم تحقق مادتيهما فيلزم الجمع بين المتنافيين و
ضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها مما اعتبرها
الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كالخبر الواحد والاستصحاب و
شهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف
عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب
الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتاخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز
تبليغ الشارع الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة
على سبيل التعادل ... نفي كونهما او احديهما امارة عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار للعيان وفساده مما لا يحتاج الى
البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى ان يعصم الرواة عن السهو وتعمد الخطاء ولا تغيير الواقع على وجه
يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من
حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الا انه لم يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات
المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصولها او كما
اليه اذا تقرر هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه
سواه وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعادل ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل
بهما لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين
جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية اذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للحجة لان
الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجة بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل
منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك
شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث
في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحديهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل و
لا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بها يلزم العبث في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما وحجيتهما
معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد نزلنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالنسبة
الى الامارة التي لا يعمل بها لكفاية ما ذكر فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استقصاء الادلة لا سيما مع سبق
التنبيه عليه والجواب انا نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع
احديهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير
وليس ترجيح المجتهد للعمل باحديهما من حيث كونها دليلا لمساواته بينهما في المرجحات خارجية كما في ترجيح العمل ببعض افراد
الواجب التخييري مع اشتغاله المرجح من حيث الوجوب والامتثال بغيره في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع
الجواز شرعا منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا
النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او
عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات ويمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه
المدار في الشرعيات **القول في التعادل** ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى
المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى
ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما
اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به
الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر بما وافق
حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت
جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا
لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم

بل صح

المقام الرابع في التعادل والتراجيح

ماهم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى
تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب
الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ بها و
ان تجردتا او احديهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع
الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجته على الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شأن الحاكم بل المدعي اذا راجع
الحاكم المنصوب لزم المنكر الحضور معه ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما
ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي عن ذلك بتنزيلها على احد الامرين الاول ان المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة
حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من يفتي في ذلك الحق الشفعة فاثبت
يدع عليه بتقليده وراجع الشريك من يثبتها فيه فاراد رفع يد المشتري بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات
المذكورة في اختيار احد الحكمين ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في سائر
الاحكام مطلقا او مع الاختلاف ولا قائل بظاهر اولهما الا امكن تخصيصه بما يؤدي الى التخاصم والتنازع كما هو مورد
الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يوجه لما كان الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين في الصدر الاول جائزا كالاخذ برواياتهم
امر ع اولا بالاخذ بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا في ذلك فتوقفهما واخذ بروايتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات
المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فيختص بزمن الحضور دون المنصوب خصوصا
او عموما وح فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه
ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف
لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لا
سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بد من تنبيهه عليها ليرتدع او يوافق و
لا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اختيار كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة و
اخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح واما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق
جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عند
غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتنزيله اياها على ما لا ينافي لما عمل به لا
الابهام في فهم مداليل الكلام او لوجود مرجحات ظفر بها بالتتبع موجبة لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان
ومن هنا ترى ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها الى خلافه وبعضهم يعدل بعض
رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين
غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه
بالمتمكن كما هو الظ من مساق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وتدبر وعن الشيخ الطبرسي
في الاحتجاج عن سماعة ابن مهران قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل
والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد ان تعمل باحدهما
قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما
جائك عنا فقسه على كتاب الله تع واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور
في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلم فقلت جعلت فداك
ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في
نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق
فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر ثم
قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله وفي الكافي في الموثق عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره

بالاخذ

باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال فيه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى في عيون الاخبار عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه واله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم فوجدتم له شاهدا من كتاب الله ومن قول رسول الله ص والا فالذي جائكم اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه فيها عن ابي عبد الله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق عليه السلم قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وفي حديث اخر خذوا بالاهناء والاسهله والارشده وان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنا واسهل واقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فانه كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي بالخلوص اهنا بحل واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد منا عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء واستظهر بعض الافاضل ان يكون المراد اسنده والى من الاحاديث المنسوبة الى ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل مع الحس حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب اقول بل ان الاظهر الاهنا والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ع فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوه الى ما كان في الكتاب الذي هو اهنا واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان لم تكن موردها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تشملها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان يختص بصورة التعارض او يكون المراد مخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او او ثقيته او الاشهرية او الناس وروداو الموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحتياط او المخالفة لاخبار العامة او فتوهم او ميلهم رجح على المجرد منها والمشتمل منها على متعدد منها رجح على المشتمل منهما على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والفتوى والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الغير العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صورتي الموافقة والمخالفة بصورة الظن او بحمل اخبار

بالاحدث وعن الحارث عن
ابي عبد الله ع قال اذا جاءكم
وصل الله ... ع
الحديث فاعملوا به

اخبار العامة على ما لم يكن بنوتية وفيه بعد واختلافها في ترتيب الوجوه ذكرا يدل على عدم ترتيبها حكما وان كان قضية الترتيب
خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجوه تعبد او
لافادتها الظن مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك
مرجح اخر اقوى منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالة فحويها على اناطة الترجيح بالظن
ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة
من الاخبار يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتاخر ورودا في حقنا غالبا كما سننبه عليه وليس
في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما قررناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة
اقوى من غيرها من تعليله ع بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة سابقه ولو اسقطت تلك
الوجوه او تكافئت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام
شبها لا باس بذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها في
الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء
به فيكون كساير المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية
الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع
بحسب الظاهر لان التقية على خلاف الظاهر وهذا الايصال اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب
ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم ح وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب
ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد و
تخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب
التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتعميم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة
على اصالة البراءة والاباحة فهي وان تكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التاكيد المذكور بل يجوز
مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض
تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما
بالنص او الظهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص
الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث الفقهية لم تكن
عندهم مدونة ولا مداركها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة
الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل بظاهر الكتاب كصريحه واحتمال
المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لنظرة الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد
في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع احتمال المخالفة هناك اظهر ولا فرق
في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان موافقة
احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه
ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى
ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء
وحلية البيع وحرمة الربوا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان
احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربوا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل
الاخر على خلافه رجح الاول لموافقته لظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
ما اتيها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران في اثبات
برائة واقعية او نفيها في خصوص مقام فعرضهما على تلك الايات غير مجد لتغاير المفادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض
على الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك
مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة ولو سلم قلنا ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك
ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم ع بيان الاحكام الشرعية كثرت موارده او قلت وكذا

لاشكال

لا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع الثاني
المتوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك
الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرجحات جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث
الاصول فلا يثبت باخبار الاحاد لانها لا يفيد العلم وفيه ان الظنون التي ينتهي الى الدلائل العلمية معتبرة في الفقه
والاصول كما ان الظنون التي لا ينتهي اليها لا تعتبر في شيء منهما ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار
المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به **فصل** كما
يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران
فان امكن جمع بينهما بحمل احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على
الوجه المقبول رجح على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال
بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث يتأتى فيه هذا الاحتمال و
ان لا يكون بعده عن الظاهر بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف
باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وحيث ينتفي الامر الاول اما لتعدد الوجوه وتساويها او لاختلال
التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجميع او ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة
صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب
عليه وهو وان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد حققنا وجوب
التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر
من الطرح فيجب الاخذ به لما مر قال في عوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما ترى
تصريح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على
تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال
دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من
وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا
من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلثة وفي
الكل نظر اما في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في توجيه
الدليل واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال
فان في الجمع ح ايضا عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم
يتجه الايراد بان ذلك الحاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يلحق واما ثانيا فلان العمل بالدلالة
التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية يرجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف
العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احديهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة
في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن
لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد اقول ان اراد بالامكان الامكان بحسب متفاهم
العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح مزيف اذ ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا
الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس لا يقال قد يتحقق لاحدهما
مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيهما قلنا لا تصلح تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل
الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على
الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر عن افاده

فصل في اولوية الجمع من الطرح

ف

افادة المقصود لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا او
البناء على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ
المفروض عدم ملاحظة المرجح والانفع وجود المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتأويل يصير
موضوع كل منهما مغايرا للموضوع الاخر فالعامل باحدهما دون الاخر مرجح بلا مرجح اقول قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد
بله ٢ واما ما وجه به كلامه فضعيف وضعفه من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا
في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال لاحد في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم التنافي حتى يستند فيه الى لزوم
الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان الاولى ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف
على وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل كل من العام و
المطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبرهما لخبرهما وحمل خبر الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض
على الرخصة في الترك او الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه فهموا منهما
ذلك وقد جرى على هذه الطريقة اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين
حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما لخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب
بل ظاهرها يقتضي الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح
المخالف وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا واما
ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي والظاهر ان الظاهر منهما غير صورة العلم بورودهما
او ورود واحد منهما في مقام توهم الخطر او الوجوب فتح فلا مساس له بمحل البحث وفي بعضها حديثان متعارضان او مختلفان
والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حملا للمطلق على الفرد الظاهر ولو بمساعدة فهم
الاصحاب او لانتفاء الجابر لها في غيره فيقتصر في العمل على مورده او لقدح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله وفي رواية
العيون دلالة على ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب
التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع
بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن في نفسه ولحمل بحسب اللفظ كالامر والنهي
المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الخطر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة او حمل الامر على
الاذن اعني الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا
يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى
من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستبشعة في النظر فالظاهر انه
انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهم بعض ذوي الفطرة المستقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه
عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة له
بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن
المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به
لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثرين لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة
في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى
اعتضاد العموم هنا بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده
في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن في مسألة
المارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا وقس على ذلك الحال في نظائره
واعلم ايضا ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من
باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه
طرح الاضعف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص
احدهما بالاخر يستدعي مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس اولى من تخصيص الاخر به فلو اعتضد
احدهما بشهرة الفتوى او بدليل لفظي مؤكد لعموم احدهما اتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما لفظيا
والاخر حكميا جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو اتفقت سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل الا

الاحتياط

الاحتياط حيث يعتبر فالتحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يحتج في مقام العمل الاخذ
بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون مرجح دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد
المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل او مخالفة العامة في وجه قوي فان ذلك بمجرده
لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر واعلم ايضا ان العبرة في المرجحات المعتبرة
في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الظن بصحة صدور الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار
الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها تعبدا
لعله بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين لان المرجحات المذكورة فيها نصا او ظهورا من اعدلية الراوي واوثقيته وافقهيته
ومن موافقة الخبر الكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما ومعاضدته بالشهرة فتوى او رواية او الاحتياط
ومخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات
مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا
لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح
للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين الظنين ويدفعه تعدد
الموضوع ولهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح
الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام
لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد
اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما
دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد
بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند العقل للعمل بباب الظن فان العمومات ربما
لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانهما بعد تسليم مساعدتهما
على اثبات حجيته انما يثبت بهما حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بهما وهي متعارضة ولا سبيل الى
اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها بمرجحات الاخبار فمع تطرق المنع الى عمومها لذلك ربما
يوجب الدور وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول ما
ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مطلقا منحرف عن مسالك السداد وما تمسك اليه من الوجوه متضح الفساد
اما الاول فلان الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن
خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورد
الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى من الاول
فمع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلان
المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد
فظنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع
يدلك على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وبشهادة العدل الواحد والفاسقين
وان افادا ظنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهوما في نظر العامل بها
الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعي ثبوته
في المقام وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في التراجيح فيما هو اقرب
الى الواقع عند الشارع ايضا لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرية في
اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما تقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون
التي لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنيا اذا كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا
هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى
يخص بل مختص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد
باب العلم فاذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها وعدمها
بل التحقيق ان يقال مستند حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية و الفرعية

والضرورية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد
كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة ومحصله العلم بانه قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة
تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما زعمه وقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكره
من ان اخبار العلاج متعارضة بعضها على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة
من المرجحات وان ذكر بعضها من بعض وترك في اخر او قدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا الامنافاة بين الامر بالارجا
في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لامكان حمل حديث الارجا على زمن ظهور الحجة كما يشير اليه لفظ الارجا الى لقاء
الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وسياتي توضيح ذلك وكذا الامنافاة بين ما دل منها على الارجاء من اول الا
وما دل منها عليه بعد تعارض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت فيقيد الاخر بصورة عدم المرجح مع امكان بعض
حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى اختلاف
الامام وتعسره او الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا
حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينهما **فصل** اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد
عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها
تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد فقطوع السند يرجح على مظنونه
ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر العدل والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم
العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما وخبر مظنونهما بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من
عدله او وثقه اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا اختلاف في وثاقته
على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه
من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او وثقه الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يضايق
في امر العدالة على خبر من عدله او وثقه غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام
في الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على النقل او استند في احدهما الى نقل
اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استندت في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او
تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به ولم يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثوق خصوصا على الموثوق عموما والموثق بلفظ
صريح على الموثوق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثوق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح
والصريح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكد توثيقه
على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة
الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه
ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواية بانه مقبولة او خالية عن التخليط على من لا
يكون كذلك وتقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم
يبلغ حد الشذوذ والرافع الموثوق باتصال السند او يستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او
موفه وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي الشاعر على ثقيله وسريع الانتقال
على بطيئه وقوى الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منها على المنفرد باحدهما ومن
يتعين ان يكون هو الثقة بمن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعه الى
الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية فرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن استند الى
طريق اقوى كالتحمل نهارا على من استند الى طريق اضعف كالتحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها
احدهما في مثل صحيح حج او جمعة والاخر في غيره او قال احدهما سمعت من قريب وقال الاخر من بعيد او وقع تحملها في
زمان او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول
وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كقراءته على الشيخ والاخر
بطريق اضعف كالاجازة له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ومن
تحملها قريبا كقوله سمعته منذ ستة اشهر على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يلزم سبق الاول
ليندرج في القسم الاتي لجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا

بحجيته

بحجيته والمقطوع بعدم القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام ع بعنوان صريح على من ذكره بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه وان اردفه بقوله ع لجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظ ويرجح المسند على المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود وتعينت عمل بالمتاخرة لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار عليهم السلام كان احدهما للتقية او الاتقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايض من باب التقية او الاتقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية او الاتقاء في العمل بها الا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث وقد مر لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم زمن الصدور او المشهور بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في بلده عليه السلام على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره ع في اوقات حكمه ع غالبا على قول من قل معاصرته له فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام الذي تسند اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين لخبث ذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه و آله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد عنادا لاهل الحق ارجح من المخالف لاقلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم ع بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم ع لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فمرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم على انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه ص كان مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه ص بالافصح ورد بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ص ومنها ان يكون احدهما مشتملا على اسلوب كلام المعصوم ع الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والادعية الماثورة عن الائمة ع والروايات الواردة عنهم ع جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يخلو من نوع خفاء غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز وان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان للحقيقة عليه وكذا لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغات مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص قد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص يابى عن وضوح دلالته على العموم الخامس الترجيح باعتبار معاضد خارجة

خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا يقال فالحجة اذن في الدليل المعتبر
لا في الخبر المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل مما لا اعتبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين
فيضعف معارضته عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضة المعارض
كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته لمساواته معه في الدلالة فيرجح
عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او اصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له ويقال له الناقل
ففي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر ويبنى على تقديم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به
ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه ورد بمعارضته غلبة المقرر في الاحكام الاعم
والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل
بترجيح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد
ولانه يقتضي تقليل النسخ لازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل و
رد الاول بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تاخره فلا اقول ويرد عليه ايض لزوم احد المحذورين من
الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مناف لما ذكره في الوجه الثاني
والثاني كر على ما فر منه ورد الثاني بانه مع استلزامه لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة
النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان دفع حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجعة الى
اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي التفصيل ح باعتبار صورة العلم بالتاريخ
وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار المأثورة
عن الائمة فلا يجري فيه فالوجه فيها العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا
فمما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بهما لم يرجح لغير الاصل يخرج عن كونه دليلا
اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظاهر التي يعبر عنها بالادلة الفقاهتية كالاصل و مثله الخبر المعتضد بالاحتياط
لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة
العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع
بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاختيار لا يفيد الظن
بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضي ويمكن ان يرجح فانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما و
فيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال و
كلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتماليهما ويرجح المعتضد بالشهرة
على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب المشهور ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة
والاخر في غيرها كالمحاسن وكذا الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط
على ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية
شئ او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن
حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة
ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث المأثور عنهم على غيره وله وجه ولا ينافيه الاخبار الدالة على
عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على المجرد منه لكونه
اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطأ واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس بمنصوص وفي تقديم
المنصوص على غيره وجه تم التنبيه عليه واما اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله يرجح الاقوى كما سلف هذا
وقد يلحق صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او الوقف قياسا له على الشهادات المتعارضة حيث لا يعتبر فيها
المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا
وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نص الشارع له مرجحات
ونص على اعتبارها فالقياس في مقابلته باطل **فصل** واذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود
مثله في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في العالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار
للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على

التوقف

التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الارجا بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ويخص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه عليه السلم كما هو الظاهر من قوله ع في رواية ابن فارجر حتى تلقى امامك وقوله ع في رواية اخرى فردوا الينا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجا على النهي عن الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته لواجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي ره انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظاهر لانه وجه جمع مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوايد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرهما من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ايض كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايض فاسد كسابقيه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين

هذا غاية ما اردنا بيانه وقصدنا في سلك التحرير تبيانه

والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا

والصلوة على محمد واله

كتبه العبد العاصي المحتاج الى ربه [illegible] الغني محمود بن حاجي غلامرضا قمي

مستعجلا في سلخ شهر شعبان المعظم

في سنة ع مرقومه

١٢٦٦

و در كارخانه عاليحضرت مخدوم معظم و مفخم ملا فضل الله

انطباع يافت صانه الله

من البليات

لاصالة البراءة الى ان قال والاولى حمل هذه الاخبار على مالو عين قدرا ويمكن حمل غير هذا الخبر منها على ارادة الاخر مع ضعف سندها
واشتراك محمد بن عبد الله في سند هذا الخبر بين الثقة والضعيف والمجهول ثم قال لو صح هذا الخبر لكان حمله على الطلاقة اولى لان ما
اخبار معتبرة ٤ المضاف اليه يشمل جميع ما يملكه وانما حملناه لمعارضته للادلة الدالة على خلافه مع عدم صحة سنده انتهى وهو حسن الا ان هنا بعض
منها ايضا وجوب الاخراج من البلد عند اطلاق الوصية منها الصحيح ان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولو يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض
المواقيت وقريب منه الصحيح المتقدم فيمن اوصى ان يحج عنه ولم يبلغ جميع ما ترك الا خمسين والموثق عن رجل اوصى بماله في الحج فكان
لا يبلغ ما يحج به من بلاده قال فيعطى في الموضع الذي يحج عنه بناء على ظهورها في فهم الرواة وجوب الحج من البلد مع الوفاء وان
اشكالهم انما هو مع عدمه وقرره الامام على ذلك واظهر من الجميع المروي من مستطرفات السرائر عنه ان رجلا مات في الطريق و
اوصى بحجة وما بقي فهو لك فاختلف اصحابنا فقال بعضهم يحج عنه من الموقت فهو اوفر للشيء ان يبقى عليه وقال بعضهم يحج عنه من حيث مات
فقال ع يحج عنه من حيث مات لكن شيء منها ليس بصريح في ذلك مع ان موردها كما سبق الوصية بالحج ولعل القرائن الحالية يومئذ كانت
دالة على ارادة الحج من البلد كما هو الظ عند اطلاق الوصية في زماننا هذا فلا يلزم مثله مع انتفاء الوصية وهذا اجاب عنها جماعة هذا
والمسألة بعد لا تخ عن شبهة ولا ريب ان هذا القول مع رضاء الورثة احوط ثم ان الموجود في كلام الاكثر من الاقوال في المسألة ما مر
من البلد وحكى الماتن في يع ثالثا بالاخراج مط ومقتضاه سقوط الحج مع عدم وفاء المال به من البلد ولم نعرف قائله وبه صرح جمع بل نفاه بعضهم من
اصله ومن وجب عليه الحج مط ولو بنذر وشبهه فورا ومط على ما يقتضيه اطلاق العبارة ونحوها لا يجوز له ان يحج تطوعا بغير خلاف
ولا اشكال في الفوري بالثاني حيث يشكل في غيره كمن نذر الحج ناصا على التوسعة او استنيب كذلك لعدم دليل عليه عدا ثبوت مثل الحكم في
الصلوة وهو قياس الا ان يستند بعموم ما في بعض الصحاح الواردة ثمة وهو قوله ع اراءيت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك ان
تطوع حتى تقضيه قلت لا قال فكذلك الصلوة الخبر فتامل فان فعل الحج في القابل والنائب كذلك فليس الان ممن عليه الحج ولو تطوع حيث
لا يجوز له ففي فساده راسا كما عليه الحلي ومن تأخر عنه او صحته تطوعا كما في ف او عن حجة الاسلام كما في ط اقوال اوفقها بالاصل في الفوري
الاول لا لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بل للمنافاة فان الامر بالضد فينتفي الصحة لانحصار مقتضيها في العبادة في الامر خاصة
هذا في الفوري ويشكل في غيره والوجه الصحة ولعل الاول خاصة مراد الجماعة ولا يجوز ان تحج المرأة ندبا الا باذن زوجها بلا خلاف
اجده وبه صرح في الذخيرة بل في ظاهر ك وعن كره الاجماع عليه وفي المنتهى لا نعلم فيه خلافا لان حق الزوج واجب ليس لها تفويته بنفل
الموثق عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام فتقول لزوجها احجني مرة اخرى اله ان يمنعها قال نعم يقول لها حقي عليك اعظم من حقك علي في هذا
ويضعفان باخصية الاول من المدعى ودلالة الثاني بدلالته على ان للزوج المنع المتوقف على الاذن والاجود الاستدلال عليه بعد
الاجماع بفحوى ما دل على منع المعتدة عدة رجعية عنه من الاخبار ولا يشترط اذنه في الحج الواجب مط بلا خلاف اجده وبه صرح في الذخيرة
والنصوص به مع ذلك مستفيضة وفيها الصحاح وغيرها ففي الصحيحين وغيرهما لا طاعة له عليها في حجة الاسلام فلتحج ان شاءت وهل
يعتبر الضيق في عدم اعتبار الاذن ام لا فلا يعتبر ايضا مع السعة وجهان اختار ثانيهما في ك والذخيرة معللا في الاول باصالة عدم سلطنته
عليها وكذا لا يجوز لها ان تحج ندبا الا باذنه ويجوز لها الحج واجبا مطلقا ابدا ولو في العدة الرجعية بلا خلاف اجده للخبر بل الصحيح عن المطلقة
تحج في عدتها قال ان كانت صرورة حجت في عدتها وان كانت حجت فلا تحج حتى تنقضي عدتها وضعف السند منجبر بالعمل وتجمع
بين الصحيحين المجوز احدهما مط والمانع ثانيهما كذلك وليس في شيء منهما التقييد بالرجعية كما في كلام الجماعة بل شاملة باطلاقها
بل عمومها للبائنة لكنها نادرة فيشكل صرف الاطلاق اليها سيما مع الاتفاق على انقطاع عصمة الزوجية فيها فلا وجه لتوقف حجها على
اذن زوجها مط والظاهر ان اطلاق المنع في الخبر محمول على صورة عدم الاذن وفي الاخر المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها
ونحوه الحسن كما قيل ويجوز لها الحج ولو ندبا في عدة الوفاة للمعتبرة المستفيضة منها الموثقان عن المتوفى عنها زوجها تحج قال نعم
مسائل ثلث الاولى اذا نذر حجة الاسلام انعقد على الاصح فيجب بالترك الكفارة ولا يجب عليه غيرها اتفاقا ولا تحصيل الاستطاعة
الا اذا قصد بنذرها تحصيلها فيجب ايض واذا نذر غير حجة الاسلام لم يتداخلا اتفاقا كما في التحرير و لف وك وغيرها بل يجبان
عليه معا ان كان حالة النذر مستطيعا او كانت حجة النذر مطلقة او مقيدة بسنة غير الاستطاعة ويجب عليه ح تقديم حجة الاسلام
لفوريتها وسعة مقابلها وان كانت مقيدة بسنتها الغي النذر ان قصدها مع بقاء الاستطاعة وان قصدها مع زوالها صح

